ISSN 0024-7359



Le Paradis, l'excès promis

François Chirpaz
Michèle Martin-Grunenwald
Luc Moreau
Adrian Schenker
Donna Singles

239

Octobre 1998 - tome XLVII-4

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

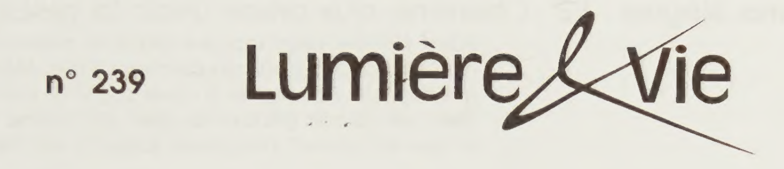
CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1998

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82



Directeur : Christian Duquoc
Secrétaire de rédaction : Isabelle Chareire
Administrateur : Gabrielle Nolte
Revue publiée avec le concours du centre national du livre

n° 239



Le paradis, l'excès promis

L'expérience interdite

"Soyez la demeure de Dieu et Dieu sera votre demeure".

Saint Augustin

"Nul ne saurait voir Dieu sans mourir" dit un aphorisme biblique. Si voir Dieu, si converser avec Lui dans le face à face comme un ami avec son ami, au cœur de la Cité joyeuse, est la source de l'ultime bonheur que la métaphore du Paradis désigne, toute description et toute connaissance en sont interdites : voir Dieu n'appartient pas à notre expérience terrestre. Audacieux est donc le projet de donner à penser ce qui ne peut être connu.

Ce projet est né d'une remarque anecdotique lors d'une réunion de la Rédaction. L'an dernier, Lumière & Vie *publia un cahier sur l'enfer : il eut un franc succès contrairement à l'opinion de certains qui nous prédisaient une indifférence générale, l'enfer n'étant plus à la mode. Le Paradis est né de la réussite*

commerciale de l'enfer. Nous avons voulu vérifier (mais peut-être est-ce une curiosité enfantine) si le bonheur annoncé engendrerait un intérêt aussi soutenu que le malheur hypothétique. Ce cahier représente un sondage en grandeur réelle pour le champ de population fort limité atteint par la revue. Le bonheur ultime est-il, sinon objet de désir, du moins sujet à discussion ?

Le Paradis n'est pas une donnée hypothétique comme l'enfer, il est la réalité absolue déjà inaugurée et dont l'Église ose affirmer que des hommes et des femmes de notre histoire y participent en plénitude. L'enfer, par contre, est une possibilité : l'Église ne s'est jamais avancée à en désigner nommément le moindre habitant. La seule réalité ultime pour la foi est heureuse : elle est bien le Paradis de Dieu.

Autant il semble aisé de représenter les souffrances de l'enfer hypothétique, - la continuité entre l'ici-bas où la détresse est récurrente et l'Au-delà tragique paraît évidente -, autant il semble vain d'imaginer un bonheur absolu dont Paul avoue qu'il n'est pas monté au cœur de l'homme. Ainsi l'enfer s'inscrirait en continuité avec des constantes de notre histoire, le Paradis serait en rupture avec l'expérience commune : il ne peut être que rêvé.

Du Paradis, terme peu utilisé, l'Écriture ne parle qu'à partir de métaphores tirées de l'expérience quotidienne : le jardin, le repos, le banquet, les noces, la danse, les foules en fêtes, la cité joyeuse et luxueuse, etc. Au gré de ces images, elle évoque la convivialité, l'amitié avec un Dieu proche, l'intimité, la lumière et la tendresse. Aucune description directe n'est proposée, car le Paradis demeure l'inespéré dans un monde où semblent dominer le mal et la mort. L'ultime réalité heureuse, sans commune mesure avec les souffrances présentes, suggère Paul, s'affirme comme le don le plus gracieux, Dieu ouvrant aux humains comme filles et fils la joie qui est sienne dans le mouvement extatique de l'échange entre le Père, le Fils et l'Esprit.

L'ultime réalité heureuse se désire et se rêve. Sans doute est-ce la raison pour laquelle elle ne cesse d'être soupçonnée comme une consolation enfantine, un détournement de la tâche présente ou une parade dérisoire au désespoir que suscite la mort indépassable. Contre ces soupçons, il existe une attestation : celui qui fut injustement condamné, Dieu l'a arraché à la mort pour le faire participer à sa gloire. De cela, les apôtres sont témoins. En sont aussi témoins ceux pour lesquels Dieu se fait proche dans le don de son Esprit. Sa présence éveille dès maintenant, fût-ce dans la nuit, la joie d'être reconnu, choisi et aimé, au milieu de tant de sœurs et de frères. Expérience encore vacillante d'une communauté dernière où le visage d'autrui ne sera plus menace à mon identité mais soutien de mon épanouissement, car révélation des multiples possibilités de Dieu. C'est dans cette perspective que fut pensé ce dossier.

François Chirpaz ouvre le parcours en montrant que l'ultime est le lieu espéré de la réconciliation. L'homme est en effet un nœud de contradictions : le désir de le dénouer ne serait qu'un rêve si une parole ne nous attestait, sans qu'on puisse en connaître le référent, que Dieu cachera l'homme dans le secret de son visage (Saint Augustin).

Le peuple hébreu a éprouvé pendant des siècles le désir d'être avec Celui qui était son Dieu parce qu'il l'avait choisi et fait Alliance avec lui. Adrian Schenker nous rappelle que les représentations sur l'Au-delà de la mort énigmatique sont sobres : elles disent le repos espéré dans la réunification au clan familial, elles n'évoquent ni un bonheur ultime ni un paradis retrouvé. Il a fallu attendre la fin de l'époque vétéro-testamentaire pour qu'émergeât l'espérance de la résurrection.

Le Nouveau Testament s'inscrit d'emblée dans cette espérance : la promesse d'être avec Dieu y est première, elle se dit sous de multiples métaphores. Michèle Martin-Grunenwald en évoque quelques-unes tout en soulignant l'élément original de l'advenue du Règne : la vie éternelle est déjà commencée.

Un auteur de l'Antiquité, saint Irénée, avec une grande lucidité, montre que l'excès de bonheur promis par Dieu demande une accoutumance. Donna Singles décrit ce parcours pédagogique : habituer peu à peu les humains à la gloire que Dieu a rêvée pour eux.

Luc Moreau rassemble toutes les images qu'utilisent la Bible et le Coran pour établir qu'au-delà des soupçons qu'elles peuvent engendrer, elles portent vers un destin si grandiose, assuré par la Parole de Dieu, que loin de détourner de la saveur de la Création, elles témoignent de leur valeur d'indices pour le Règne qui vient.

Si Dieu nous cache en son visage, ce n'est qu'en attente de l'éclatement convivial en la Cité dernière d'où toute menace et toute angoisse auront été bannies.

Christian DUQUOC
Directeur

COMMUNICATION : DU RYTHME DE PARUTION

Le Conseil d'administration de la Revue, sur proposition du Comité de rédaction, a décidé de réduire, dès l'année 1999, le rythme de parution des numéros : il passera de cinq cahiers par an à quatre.

L' abonné a droit de s'interroger sur les raisons de cette décision : elles ne sont pas directement économiques, elles sont culturelles et techniques.

Elles ne sont pas directement économiques, bien que l'économie n'y soit pas étrangère. Il serait léger d'omettre que les revues subissent une récession : diminution des abonnés et stagnation de la vente au numéro. *Lumière et Vie* n'échappe pas à cette courbe descendante : les désabonnements ne sont pas remplacés à hauteur des pertes par de nouveaux engagements. Les générations présentes n'éprouvent pas, semble-t-il, le même intérêt pour une lecture régulière : elles préfèrent pour l'instant les magazines, de lecture plus rapide et de présentation plus attrayante.

Cependant ce recul, même s'il est préoccupant, ne met pas en péril l'équilibre économique de la revue. Les honoraires fort modestes alloués au Directeur en raison de son appartenance à un Ordre religieux, les tiers de temps réservés à l'Administratrice et à la Rédactrice, les subventions versées par la Province dominicaine de France et le C.N.L., une extrême sobriété dans les frais généraux permettent d'échapper à des mesures de restructuration. Aussi ne sont-ce pas d'abord des raisons économiques qui poussent les responsables de la revue à la mesure annoncée. Elles sont culturelles et techniques.

Culturelles : la Direction s'est aperçue, par des remarques faites lors de désabonnement, que le rythme de parution était trop lourd, il n'accorde pas un temps de lecture suffisant pour des abonnés qui, par ailleurs, sont souvent surchargés de travail ; aussi les cahiers s'accumulent-ils sans être ouverts. A partir d'un certain excès, le lecteur potentiel se décourage et ne voit plus la nécessité de maintenir un abonnement dont il ne retire aucun bénéfice. On peut rêver que la réduction du nombre de cahiers, offrant un plus grand espacement de leur parution, favorisera une meilleure maîtrise du temps de la lecture et conduira au maintien de l'abonnement.

Techniques : la raréfaction des rédacteurs potentiels en exégèse et théologie ne facilite pas la fabrication des numéros et risque à terme, par défaut de pluralité d'auteurs, de pousser à une moindre exigence rédactionnelle.

L'approximation serait le coût à payer pour cette restriction de l'offre.

Cette restriction est due à des facteurs externes à la revue : les Ordres religieux subissant les effets de la diminution des entrées, la surcharge pastorale des prêtres enseignant dans les instituts de théologie, le trop récent intérêt de laïcs pour des études théologiques, l'indifférence d'une grande partie des intellectuels français, fussent-ils

croyants, à l'égard des savoirs exégétiques et théologiques. Il faut donc gérer au mieux cette pénurie de producteurs en n'accablant pas ceux qui ploient sous la tâche et en détectant de jeunes écrivains. Une moindre production peut concourir à la qualité de la revue. C'est dans cet espoir que nous avons décidé de restreindre le nombre des cahiers.

Demeure une question : fallait-il baisser le prix de l'abonnement ? Nous avons opté pour le *statu quo*, estimant que le tarif actuel est sous-évalué puisqu'il ne permet pas à la revue de subsister sans subventions. Quant au coût du numéro, il sera réajusté en fonction de l'équilibre à maintenir au profit des abonnés. Nous comptons sur la compréhension bienveillante de nos lecteurs.

Christian DUQUOC
Directeur

RECTIFICATIF

L'article de Monsieur J.-Cl. Georgel, publié dans *Lumière et Vie* n° 235, *Justice et pouvoir judiciaire,* intitulé “Police et Justice, une relation logique mais chaotique” (p. 35-50) “reprend textuellement une sélection de paragraphes extraits d'un rapport préparé par Messieurs Mouhanna et W. Ackermann pour l'Institut des Hautes Études de la Sécurité intérieure (Ministère de l'Intérieur) et le Ministère de la Justice en 1995 sous le titre *Une affaire de confiance. Les relations OPJ-Magistrats dans le processus pénal* (Paris CSO-CAFI, 118 pages)”.

La direction abusée exprime ses vifs regrets auprès des auteurs de ce rapport pour ce plagiat. Elle prie les lecteurs de la revue de bien vouloir l'excuser de cet incident indépendant de sa volonté.

Marco di NAPOLI

OUVERTURE : DU PARADIS CODÉ

De l'incertain ils ont bâti les Cathédrales ; ils ont peint en toile de fond l'immortalité. Ils ont refusé d'être ce morceau carné à la durée périssable ; ils ont paré de vertus le miracle de l'Esprit Saint, déposant dans nos cœurs l'amour que nous devons transmettre.

Cet héritage, dont chacun d'entre nous est le légataire légitime, dont l'universalité implique la non possession privative, faisant de nous des hommes riches car ne possédant rien, annulant l'idée perverse de la spéculation, qui ne peut toucher, en vérité, les esprits innocents de ceux que la misère habille.

Heureux les pauvres... pouvons-nous concevoir mieux ?

Il en est de même aujourd'hui comme depuis le lever du jour.

L'éclat de la lune a baignée d'une blancheur paisible cette âme lumineuse.

Le soleil printanier a éveillé ce corps, fait d'argile rouge.

La divine colombe a posée sur nos têtes les rameaux du partage.

Qu'attendons-nous pour devenir homme ?

Que les générations du présent n'endettent pas celles du futur ; règlons le contentieux d'aujourd'hui sans alourdir demain. Il n'y a pas de compte à rebours d'un avenir meilleur, que le relais se passe maintenant. Prenons en mains le précieux de la vie, que la multitude des bouches à nourrir soit le juste défi ; il y a du pain pour tous ; quand il vient à manquer, partageons.

De quel droit, de quelle école de la vie tu pourrais manger et l'autre pas ?

Deviens un seul instant celui qui te regarde.

Tu dis que tu travailles pour nourrir ta famille ? mais quelle est ta famille, si ce n'est celle qui va se séparer de toi.

La vie n'est pas intime, elle ne se limite pas aux murs d'une maison bourgeoise, elle est universelle, ou elle n'est pas.

Ta maison est-elle un lieu de paix ? d'un amour tangible ? pourtant tu y vis la guerre chaque instant que tu y respires.

Tu fais semblant d'être heureux !

Ne serais-tu pas toi-même le Samouraï non initié de ta perte ?

Seuls les nobles guerriers peuvent attenter à leurs jours.

Ils ont bâti les Temples pour que tu deviennes meilleur, plus fraternel, que fais-tu dans cette république du pire ? de celle qui te donne le droit de n'être rien, qui te fait croire que ton avis a de l'importance. Vraiment, es-tu bien sûr de ton vote ? Es-tu bien sûr d'être utile ?

Au fond, qu'elle est la cause que tu défends ?

Tu veux être libre et tu regardes le monde dans un petit écran.

Celui qui aime la vie n'a pas le temps.
Celui qui aime, est-il un homme libre ? (réponse 3615 code Paradis...)

Marco di NAPOLI
artiste peintre, Concarneau

François CHIRPAZ

La figure de la vie réconciliée

"Aujourd'hui, certes, nous voyons comme dans un miroir, d'une manière confuse, mais alors ce sera face à face. Aujourd'hui, je connais d'une manière imparfaite ; mais alors je connaîtrai comme je suis connu."

(S[t]-Paul, I Corinthiens, 13, 12)

Au-delà de la mort, un monde différent et une vie autre attendent-ils celui qui quitte ce monde-ci ? Nul n'en peut rien dire d'une manière assurée faute de pouvoir en parler à partir d'une expérience directe, même si toutes les cultures attestent, d'une manière ou d'une autre, que ce monde-ci dans lequel il vit n'est pas le tout de la vie pour l'homme. À preuve tous les rituels divers qui accompagnent la mort d'un être humain, que ce soit pour apaiser les âmes des morts, pour assurer leur passage en des lieux de félicité, ou pour attendre le temps d'une résurrection à venir. D'une manière quasi universelle, toutes les cultures en témoignent, comme elles témoignent, par leurs croyances, de l'évidence de la réalité du divin : comme si la vie dans ce monde-ci n'était pas et ne pouvait être le tout de la possibilité humaine.

Des représentations de cette vie autre, promesse d'une félicité que ce monde dans lequel nous avons à vivre n'accorde guère à la plupart des hommes, on pourrait dresser un inventaire, tant l'imagination a été féconde pour inventer des tableaux d'une vie enfin déli-

vrée de ses contradictions. Mais il importe, bien plutôt, de s'interroger, d'abord, non pas sur des représentations de la vie au paradis mais sur la démarche de l'existence qui se rapporte ainsi à ce temps autre, d'après la mort. Comme il importe de s'interroger sur ce qu'elle affirme dans l'acte de foi qui lui fait espérer que la mort n'est pas le dernier mot de la possibilité humaine. La mort, en effet, n'est pas simplement la fin de toute vie, elle est aussi et surtout ce qui marque notre destin d'homme du sceau de l'énigme.

I

Un destin en énigme

À l'homme qui prend la vie au sérieux en aimant ce qu'elle lui offre, les joies de la réussite et l'émerveillement des rencontres qu'elle lui accorde, l'échéance de la mort révèle la face cruelle de son destin. Car, qu'il affecte ou non de n'en pas tenir compte dans le cours ordinaire de sa vie, il lui faut bien admettre qu'il est, au même titre que n'importe quel autre vivant, voué à la mort, interrompu dans ses projets et déchiré par la perte des êtres qui lui sont chers. La mort est la marque du caractère énigmatique du destin qui lui est imparti.

> "La Vie que tu poursuis, tu ne la trouveras pas.
> Lorsque les dieux créèrent l'humanité,
> c'est la mort qu'ils ont donnée à l'humanité ;
> la Vie, c'est dans leurs mains qu'ils l'ont gardée !"

L'avertissement que, dans *L'épopée de Gilgamesh*, la cabaretière donne à Gilgamesh, le héros de ce plus vieux poème de l'humanité, exprime déjà, pour l'essentiel, tout ce que tant de générations de poètes et de penseurs diront, à leur tour, au long des siècles : celui qui se comprend comme un homme doit apprendre que l'élan qui donne force à son attente la plus profonde est voué à se briser contre cette nécessité inéluctable. De la vie, il attend qu'elle vienne répondre à son attente. Non pas seulement que ses projets réussissent mais que cette vie avec laquelle il se confond soit heureuse et sans fin, comme le soient également ses amours et ses affections les plus chères.

De là, un constat et une interrogation, l'un et l'autre sous le signe de la douleur : le constat de l'ampleur de la contradiction qui imprime sa marque sur son propre rapport à la vie et l'interrogation sur cet événement à nul autre pareil, sa propre mort.

La contradiction

L'esprit qui "travaille" le vivant humain ne l'établit dans la vie que sous le signe de la contradiction qui le fait s'opposer à son semblable et le divise à l'intérieur de lui-même. En une contradiction qui le fait s'opposer à son semblable lors même qu'il désire le rencontrer d'une manière pacifique. De l'autre, chacun attend la bienveillance dont il a besoin pour vivre. Il attend que l'autre l'accueille et qu'il l'aime car cet amour est ce qui lui permet de demeurer dans la vie. Vivre est aimer la vie mais cet amour de la vie passe par l'amour qu'un autre m'accorde puisqu'il donne la force de surmonter les aléas inévitables de l'existence. Le souhait du désir attend une rencontre pacifique qui permet de vivre en accord avec la vie. Et pourtant cette proximité de l'homme avec l'homme se révèle le lieu de l'explosion des pires violences : intimidation, domination, exploitation sous toutes ses formes, ou bien encore de la guerre. L'espace de la proximité de l'homme avec l'homme est donc lieu de violences sans fin. Chacun y attend de rencontrer la paix et le bonheur mais il lui faut bien reconnaître, fût-ce malgré lui, la part de la violence conflictuelle en toutes nos relations, comme si chacun ne parvenait à trouver son plaisir que là où il inflige du mal à un autre.

Mais si la contradiction exerce une telle prégnance sur l'espace commun, c'est parce que chacun la porte en lui-même, à l'intérieur de ses propres pulsions dont les élans se manifestent d'une manière sauvage et brutale, les faisant se déchirer l'une l'autre. Cette contradiction est, enfin, la marque même de l'esprit qui le "travaille" et fait de lui un être humain. C'est, en effet, par l'ouverture de l'esprit que l'homme peut comprendre sa part humaine, en découvrant le monde offert à son séjour, que la vie est sa possibilité et que cette possibilité est son destin. Parce qu'il habite la vie en ayant en partage la parole et la pensée, l'homme est le vivant capable d'ouvrir, dans le monde, un espace pour son séjour. Non seulement pour y subvenir à ses besoins mais pour s'y établir et faire de son temps de vie une existence qu'il peut reconnaître comme sienne, dès lors qu'il peut lui reconnaître du sens.

Car si l'esprit est ouverture, cette ouverture ne se gagne que par la lutte constante contre tout ce qui, au dehors et au dedans de lui-même, lui fait obstacle en entravant sa prétention. En cette ouverture, c'est la part humaine de l'homme qui s'affirme. Et pourtant elle ne peut

s'effectuer que par la négation de tout ce qui l'entrave, comme s'il était du lot de l'existence de ne pouvoir ouvrir sa propre voie que dans le heurt et le conflit toujours recommencés.

Le heurt avec la nécessité

Habiter sa propre vie est donc le faire dans la contradiction. Dans le même temps, le rêve que chacun porte en lui lui fait attendre un accord sans faille entre ce que la vie lui offre et ce qu'il en espère. Il est rêve d'une vie qui ne soit pas empêchée par sa condition, et que cette condition vienne, pour ainsi dire, au devant de sa propre attente. Et pourtant l'empêchement est là qui ne cesse de renaître, faisant décevoir l'attente et se briser les affections les plus chères.

Telle est la double face de cette contradiction dans laquelle l'existence se fraye une voie dans la vie. Parce que l'esprit ne cesse de la "travailler", elle ne peut se satisfaire de la situation qui lui est faite. Les hommes voulant toujours plus et autre chose que ce qu'ils peuvent avoir et ne cessant de lutter avec cette situation pour faire reculer ce qui vient entraver la demande de leur désir. Car ils ne peuvent demeurer dans la vie qu'en ne cessant d'ouvrir un espace pour d'autres possibles meilleurs. Les "lendemains qui chantent" n'appartiennent pas à la seule rhétorique révolutionnaire, ils sont au cœur même de la demande qui espère que la vie viendra au devant de son attente. Au cœur de l'espoir de celui qui souffre et peine à vivre. Mais la réalité ne se plie que pour une part à une demande de cette ampleur, elle lui résiste et fait obstacle à sa prétention. *L'empêchement est l'autre nom que l'on peut donner à la contrainte impitoyable et aveugle de la nécessité qui ne fait guère cas de chacune des prétentions humaines* : la nature déroule ses saisons indifférente à ceux qui ont à y vivre, le temps poursuit sa ronde en usant toute chose, les sociétés humaines se déchirent en des conflits et des guerres et, au terme, la mort engloutit tout ce qui était né.

Or, voilà bien l'interrogation qui ne peut manquer de naître en ce constat : comment s'expliquer à soi-même cette forme ultime de l'empêchement ? Un effondrement sans retour dans le néant, ou bien un passage vers une forme autre de la vie ? Il faut que l'expérience humaine accepte l'épreuve d'une telle question si elle veut se montrer capable de prendre la mesure tant de son destin que de sa propre possibilité.

Une question qui porte sur son être d'homme, comme sur ce que la pensée peut comprendre.

II

"L'homme passe infiniment l'homme"

La formule de Pascal a la fulgurance de l'expression qui, d'emblée, va à l'essentiel. Que l'homme passe infiniment l'homme et que son destin ne soit pas entièrement enclos dans les limites de sa condition, la pensée humaine le pressent de longue date : depuis les premiers temps où elle a pressenti que l'horizon de son possible n'est pas circonscrit à son être charnel. En témoignent toutes les formes de la vie religieuse qui comprennent l'homme comme ce vivant à part de tous les autres parce qu'il a parenté avec le divin. En témoigne également l'inspiration philosophique qui a indiqué à la pensée sa voie en lui prescrivant, comme le fait Platon, de sortir de l'enclos de la caverne des impressions sensibles immédiates et changeantes pour porter le regard plus loin, vers des réalités plus essentielles et, d'abord, vers le divin. Ce qu'elle exprime en désignant l'homme comme *"une plante du ciel et non pas de la terre"*, pour parler encore comme Platon.

Sans doute, tout point de vue matérialiste refuse-t-il de comprendre l'homme autrement que comme la résultante de ses fonctions vitales et du jeu complexe de son cerveau. Que l'homme soit cela, comment le nier à moins que de céder à une séduction de type angélique ? Nier le poids du corps et son impact dans la vie n'a guère de sens car c'est faire l'impasse sur la part charnelle de l'existence en se laissant accroire à soi-même que l'homme est un pur intellect ou un esprit dégagé des contingences de la vie. Mais comment, toutefois, s'en tenir à un tel regard qui ne sait voir dans l'être humain qu'un jeu complexe de fonctions vitales et faisant allègrement l'impasse sur l'autre face de son énigme : celle par laquelle l'esprit ne cesse d'ouvrir, dans l'homme, l'espace dans lequel il advient à son humanité ?

Considérer que l'homme passe infiniment l'homme n'est donc pas nier sa part charnelle, c'est affirmer que son destin ne se clôt pas à la mort de la chair. Exprimé dans le langage de la philosophie qui se reconnaît dans le sillage de Platon, c'est dire que l'homme n'accède à cette humanité qu'en s'ouvrant à l'Esprit qui fait être tout ce

qui est. Dans le langage de la tradition biblique, c'est dire que la créature demeure dans le souci bienveillant de son Dieu qui lui propose son Alliance. Cependant, comment sortir de la caverne pour porter le regard plus loin que le simple alentour, ou entendre la parole qui vient à lui à travers des textes inspirés, sinon par une décision tout à la fois de l'existence et de la pensée ? Une *décision* qui l'engage dans sa vie et qui imprime à la pensée l'orientation à partir de laquelle elle peut se comprendre. Et qui lui fait espérer un ailleurs ou un temps autre de la vie.

La décision

Au même titre que l'acte de foi, l'acte d'espérance relève d'un pari, pour reprendre un autre mot de Pascal. Un pari (si, du moins, on accepte de lire le texte pour lui-même et non à partir d'un présupposé qui ne veut y voir que l'expression d'un banal et sordide calcul), c'est à dire une *décision qui engage l'existence et qui ouvre le regard de la pensée*. On ne sait pas grand chose de la vie tant qu'on méconnaît la part de la décision dans l'accès au vrai. La vérité d'une relation authentique n'est pas de même ordre que celle d'une proposition relative à un constat de fait, ni à celle d'un calcul. Dans l'ordre de l'existence, le vrai est inséparable d'un agir qui le révèle en le faisant advenir à partir de cet agir même. Ainsi la bienveillance ou la bonté qui ne peuvent donner à la relation forme pacifique que si elles font règle pour cette relation. Et que si la volonté qui les promeut parie qu'elles peuvent devenir l'espace où une telle rencontre peut effectivement se réaliser. D'un mot, *en cet ordre le vrai ne relève pas de la preuve, mais de l'engagement de l'existence.* D'un engagement qui comporte une part d'incertitude et de risque. Un *beau risque*, selon le mot de Socrate, mais un risque tout de même.

Il y a donc une audace de l'espérance comme il y en a de la bonté ou bien de la pensée, l'une comme l'autre faisant sortir l'existence des limites de sa condition. Une audace et une démesure qui, en un sens, conduisent l'homme à *"nourrir des pensées au-dessus de sa condition mortelle"*, pour reprendre les mots d'Eschyle. Cette démesure, cependant, n'est pas le fait de l'égarement qui conduit l'homme à se proclamer et à s'instituer maître du monde. *Elle est celle qui l'arrache aux limitations et aux contraintes de sa vie présente pour en appeler à un ailleurs, seul en mesure de donner sens à son existence.* Ainsi

la référence à l'amour, chez Antigone ou, chez Job, l'espérance qui ose en appeler à Dieu, contre Dieu même. Chez l'un comme chez l'autre, une indéniable démesure et qui passe pour folle aux regards de leurs proches, mais cette démesure constitue la meilleure part de notre humanité, parce qu'elle est *la démesure de l'esprit.*

III

La vie réconciliée

S'il est du lot de l'homme de ne faire l'expérience de la vie que dans la contradiction, cette vie il ne peut la vivre qu'en surmontant cette contradiction, et il ne peut lui reconnaître du sens que pour autant qu'il est en mesure de la surmonter. En témoigne l'enseignement de chacune des grandes sagesses dont la préoccupation centrale est de désigner à l'homme la part la meilleure de lui-même en lui enseignant comment vivre en accord avec cette part. Une vie qui a du sens est une vie réconciliée avec elle-même et assurant, par là, à l'homme sa place légitime.

Figures croisées

Ainsi, pour la culture grecque, la vie heureuse est vie plus qu'humaine, elle est *eudaïmonia* (une "vie divine heureuse"). Et, pour la part de cette culture qui a été formée par l'enseignement des philosophes, un bonheur de cette nature est le fait d'une vie dégagée des troubles, souverainement indépendante et ne dépendant de rien d'extérieur à soi parce que n'ayant besoin de rien d'extérieur à soi. Elle est une vie qui privilégie la *théôria*, contemplation du seul essentiel, c'est à dire des principes de toutes choses, et capable de demeurer sans fin de la sorte : sans trouble, ne dépendant de rien sinon de la seule pensée, adonnée à la contemplation et demeurant toujours identique à elle-même, dans un temps sans fin. Les termes sont les mêmes qui désignent la vie de Dieu et celle de l'homme qui a accédé à la sagesse et, par là, au bonheur. Non pas, certes, qu'alors l'homme puisse prétendre être lui-même devenu Dieu puisque (pour Aristote) ce que le Dieu est toujours le sage ne peut, quant à lui, prétendre l'être que pour un temps court. Vivre d'une vie heureuse est vivre sur le seul registre

de ce qui est le plus important, l'intelligence ou l'esprit, détaché des contingences du monde et de l'histoire.

La compréhension biblique, quant à elle, est comme tendue entre deux modèles : celui de la vie au jardin à l'époque de l'Eden, et celui de la Nouvelle Jérusalem à venir. Le modèle de l'époque du jardin d'Eden renvoie au temps de l'innocence, au temps d'avant la faute, lorsque la créature ne s'est pas encore opposée à son Créateur. Le temps d'une vie, tout à la fois, dans la proximité de Dieu et dans la familiarité avec les vivants dans la nature. Selon ce modèle, le paradis est, au sens propre, un jardin. Cependant, un tel modèle ne tient, dans le texte de l'Ecriture, qu'une place marginale. Beaucoup plus important, par contre, celui de la Nouvelle Jérusalem qui prend sa pleine ampleur à partir de l'enseignement des prophètes. Ce n'est plus le temps de l'avant qui demeure comme le regret de la créature qui n'a pas su entendre l'appel de son Créateur, c'est celui de l'à venir, lorsque l'homme pourra se réconcilier avec la nature parce qu'il se sera réconcilié avec son semblable et qu'il se sera, au préalable, réconcilié avec son Créateur. Alors, comme l'écrit Isaïe (en 11, 6-9),

> Le loup habitera avec l'agneau,
> le léopard se couchera près du chevreau...
> Le nourrisson s'amusera sur le nid du cobra.
> Sur le trou de la vipère, le jeune enfant étendra la main.
> Il ne se fera ni mal, ni destruction sur toute ma montagne sainte,
> car le pays sera rempli de la connaissance du Seigneur,
> comme la mer que comblent les eaux.

Un tel lieu n'est plus le seul jardin, mais la cité où l'homme fait communauté avec l'homme, dès lors que *fidélité et vérité se sont rencontrées* et qu'*elles ont embrassé paix et justice*, pour reprendre les mots du psaume 85 (84).

IV

Le faire-signe et la figure

Le concept et l'image

De cette existence pleinement réconciliée dans un temps à venir, la pensée n'a pas, dans le cours ordinaire de sa vie, d'expérience directe sinon dans le temps toujours fugitif et bref de la réussite heu-

reuse de ses rencontres ou de ses entreprises. Pour cette raison, il lui faut renoncer à prétendre la connaître. Prétendre à une telle connaissance serait, en effet, affirmer qu'elle peut en rendre compte en des concepts, comme elle le fait dans chacun des domaines où elle élabore, d'une manière légitime, un savoir. Ce qui relève du domaine ordinaire de l'expérience dans son contact avec le monde, elle est en mesure de se l'expliquer à elle-même et de l'exprimer par le concept. Mais, en ce qui se rapporte à l'espérance, le concept est contraint d'avouer sa limite car il n'a lui-même de réalité qu'instrumentale. Cet instrument, la raison le forge au contact du monde qu'elle explore et dans le souci de maîtriser ce qu'elle veut expliquer. Or, ici, ce qui est à comprendre échappe à la volonté de maîtrise de la raison puisque cela excède l'expérience courante.

Cependant la pensée ne saurait renoncer sans se renier elle-même à vouloir comprendre un telle vie en anticipant sur sa réalisation. Alors elle entreprend de l'imaginer en dressant des tableaux de cet ailleurs qu'elle désigne comme le Paradis, dessinant une telle vie sous la forme d'une idylle sans fin entre l'homme et le monde des vivants. Et pourtant de telles représentations ne sont que *simples mises en scène de la demande de son propre désir, c'est à dire ne sortant pas, en fin de compte, d'elle-même*. Elle se contente de se projeter elle-même en poussant son attente à la limite, sans se rendre compte que, restant à l'intérieur d'elle-même, elle se prend à son propre piège. Un piège qui n'est pas de même nature que celui du concept mais qui, pourtant, aboutit à la même conséquence : la pensée se berne elle-même quand elle veut rendre compte de ce qui excède son expérience présente en ne faisant recours qu'à des instruments forgés pour cette seule expérience.

L'expression indirecte

Ce qui relève de l'espérance serait-il alors voué à ne jamais pouvoir rencontrer une forme d'expression capable de la dire ? Au même titre que la mort, cette impossibilité est épreuve cruciale pour l'existence et pour la pensée et, comme elle, elle suspend toute parole comme si les mots devenaient vains pour rendre compte de ce qui, pourtant, donne à la vie un sens. Elle la suspend, sans doute, mais non pas, toutefois, au point de la rendre vaine. Car si elle en interrompt le cours ordinaire, c'est pour l'inciter à ne pas se payer de mots qui ne

feraient que masquer son ignorance et son désarroi mais à retrouver, en elle-même, la part vive qui donne à la modulation du souffle forme de parole humaine dont le mouvement essentiel est un faire-signe.

Faire-signe, est la structure de la parole vivante, celle qui ouvre la voie à la rencontre de l'homme avec l'homme aussi bien qu'à l'avènement de l'existence à elle-même. La part la plus importante de la parole ne consiste pas seulement, en effet, à s'approprier les mots pour se dire mais, aussi et surtout, à désigner moins dans les mots qu'à leur intersection ce que la parole veut laisser entendre. Comme si le plus important que nous ayons à dire ne pouvait se manifester qu'en incitant à entendre, entre les mots, ce qui ne parvient pas à trouver les mots qu'il faudrait pour le faire. Pour exprimer un amour, les mots sont nécessaires et pourtant tout se passe comme s'ils n'étaient jamais suffisants. Nous ne sommes pas, pour autant, renvoyés à je ne sais quel ineffable. Nous sommes, bien plutôt, mis en présence de la part vive de la parole humaine : *ce qu'elle a de plus important à dire, elle ne peut que le laisser entendre dans le silence entre les mots.*

Sous la forme de la figure

Cette même structure, nous pouvons la retrouver dans l'œuvre d'art telle que l'icône orthodoxe ou la sculpture romane, entre tant d'autres. En conservant la technique de la figuration abstraite, l'icône aussi bien que le tympan de l'église romane se proposent, certes, de donner au Christ figure d'un visage humain puisque c'est sous le visage de l'humain que le divin s'est manifesté à l'homme. Mais ils ne le lui donnent qu'en inscrivant sa figure dans une stylisation qui interdit au regard de rencontrer cette présentation sous une forme trop humaine. C'est sous la forme humaine du visage que l'Esprit peut se rendre visible aux hommes, à la condition toutefois que ce visage ne soit jamais trop particularisé. (La forme trop humaine est le fait de la peinture baroque : ce faisant, elle a perdu la dimension spirituelle de sa présentation). Le propre d'une telle figuration est donc de refuser de se laisser identifier à la présence du divin car, alors, elle serait devenue une idole. Cette présence, elle la désigne, elle *fait signe* vers elle : l'image fait signe vers un ailleurs qu'elle-même, la présence divine que l'œil est invité à entendre dans le silence du recueillement.

Faire-signe n'est donc pas donner une expression sans reste comme le voudrait le concept car, pour ce faire, il faudrait que la connaissance soit intégralement claire. Ce n'est pas davantage rendre visible tout, comme le voudrait l'image car demeure une part invisible au regard humain. C'est orienter l'attention de l'écoute vers un lieu qui n'est pas elle-même. Comme l'écrit Saint Jean de la Croix, dans le *Prologue* du *Cantique spirituel*,

"L'Esprit du Seigneur vient au secours de notre faiblesse, dit saint Paul, il habite en nous et demande pour nous par des gémissements inénarrables ce que nous ne pouvons ni concevoir ni comprendre assez bien pour le manifester. Qui pourra exprimer ce qu'il fait entendre aux âmes pleines d'amour en qui il réside ? Qui pourra manifester par des paroles les sentiments qu'il leur donne, ou les désirs qu'il leur inspire ? Personne assurément, pas même les âmes qui sont l'objet de telles faveurs. C'est pourquoi elles se servent de figures, de comparaisons et de symboles pour traduire quelques-uns de leurs sentiments et révéler quelques-uns des nombreux mystères dont ils ont le secret, au lieu d'en donner la raison. Il ne faut lire ces comparaisons qu'avec la simplicité de l'esprit d'amour et l'intelligence de la doctrine qu'elles renferment ; sinon on les prendrait pour des extravagances plus que pour des paroles raisonnables."

V

"Je connaîtrai comme je suis connu"

Du paradis, l'imagination a fait un lieu de félicité où la vie pourrait se vivre dans un bonheur sans nuage parce que revenue au temps de l'innocence d'avant la faute, dans un monde sans contradiction ni souffrance. Qu'il se rattache à la figure du jardin d'Eden ou bien à celle de la Nouvelle Jérusalem, un tel rêve d'une vie rendue à son innocence ne cesse de hanter notre imaginaire d'Occident. Toujours déçu comme le sont bien des rêves car la réalité demeure avec ses contradictions, mais toujours prêt à renaître car le rêve est, pour l'homme, façon d'habiter sa vie en la maintenant ouverte sur des possibilités qui brisent le carcan des contraintes ordinaires. De cette ouverture, le paradis s'offre comme la métaphore privilégiée.

Il est beau que les hommes rêvent d'une vie par delà toutes les contradictions, mais l'existence ne peut se contenter de ne vivre sa vie qu'en la rêvant car elle ne peut, sans se berner elle-même, faire l'impasse sur la face d'énigme de son propre destin de créature. Ne pas prendre en compte la contradiction qui ne cesse de nous travailler et la mort qui accompagne chaque vie comme son ombre peut laisser croire que la vraie vie est sous le signe de l'insouciance. Et pourtant, dès le moment où il s'est ouvert à la dimension de son humanité, il est du destin de ce vivant que nous sommes de ne pouvoir se tenir dans la vie que sous le signe de l'*in-quiétude*, c'est-à-dire du mouvement qui ne peut s'arrêter que dans l'hébétude ou la mort.

La vie réconciliée n'est donc pas celle qui rêve du temps d'une enfance qui n'a jamais eu lieu. Elle ne peut, au contraire, se laisser entr'apercevoir que là où l'existence ose l'affirmation paradoxale de la foi et de l'espérance : celle qui ose la décision d'accorder crédit à la parole du Ressuscité et qui, dans le même temps, accepte de ne pas se prendre pour le centre de toutes choses, mais de se laisser décentrer pour comprendre son destin à partir de Dieu et non d'elle-même. Telle est, en effet, l'audace de la foi (et, en un sens, sa démesure) : celui qui est reconnu comme le Christ est reconnu comme la Parole venue au devant de l'homme. Et, de sa mort, il s'est relevé, nous permettant de comprendre que le destin de la créature est de vivre, sans écran, dans la proximité de son Créateur.

En ce domaine, certes, nous ne pouvons prétendre à un savoir, pas plus, d'ailleurs, que sur Dieu. Mais que nous puissions ne prétendre à un *savoir* n'autorise pas à conclure que nous ne pouvons rien *penser*. Je fais, ici, bien évidemment, recours à la distinction opérée par Kant : le savoir, prétention légitime dans le domaine de l'exploration du monde n'épuise pas toute la possibilité de l'esprit. Et que ce dernier ne puisse élaborer une connaissance de ce qui dépasse son expérience sensible, cela ne lui interdit pas de le penser, d'une manière non moins rigoureuse. L'espérance ne relève pas du savoir et par elle-même, elle ne peut donner nulle science. Elle relève, bien plutôt, de la pensée attentive à déchiffrer les signes complexes et contradictoires de notre condition, ses zones d'ombre et de lumière, et d'une pensée qui accepte de se laisser enseigner par la parole des textes inspirés. Et qui ne peut exprimer ce qu'elle comprend que d'une manière indirecte, par figures, comparaisons et symboles.

Parce qu'elle sait que la vraie vie n'est pas encore là et que de cette vie elle ne peut être qu'en attente, le mouvement premier de l'attente humaine est de façonner cette vie sur le modèle de ce qu'elle connaît déjà, à partir des moments de bonheur qu'il lui arrive de vivre. Cependant, s'en tenir à cela est encore forger une image de la vie espérée à partir de sa seule expérience. En fin de compte, ne restant qu'en elle-même, alors qu'il lui faut commencer par apprendre à ne pas prendre cette expérience pour le centre unique de la possibilité de la vie. Cette vie autre, l'espérance s'attache à ne la comprendre qu'à partir d'un décentrement, qu'à partir de Dieu qui prend l'initiative de convoquer l'homme à vivre en sa proximité. Au regard de la raison, une telle affirmation est paradoxale car, dans l'espérance, l'expérience aussi bien que la pensée sont contraintes à une ascèse. Non pas pour se déprendre de la part sensible de notre être mais, bien plutôt, pour sortir des seules catégories de la raison en l'ouvrant à une Altérité qui la dépasse. Ascèse de la pensée veut dire, ici, se rendre disponible à une Altérité qu'elle ne peut rencontrer que dans l'écoute de la Parole qui advient à chacun par les textes qu'elle reconnaît comme inspirés.

Alors, elle est en mesure de comprendre que la vie réconciliée n'est pas le fait de la satisfaction de chacun des désirs de l'existence, mais comme la proximité sans écran entre la créature et son Créateur. Dans la proximité du face à face où, comme l'écrit Saint Paul, *"je connaîtrai comme je suis connu"*. L'ouverture de la connaissance passe par l'élévation de la créature qui espère accéder à un "voir" à la mesure de son attente, un voir dont le fondement repose sur la reconnaissance que lui accorde son Dieu. Telle est la trame de l'espérance, la même attente qui sous-tend les Psaumes aussi bien que le Livre de Job : l'ouverture de la pensée humaine à partir de cet Autre qui nous permet d'entrevoir en quel sens l'homme passe infiniment l'homme et que si la mort constitue la part énigmatique de notre destin, elle n'en est pas le dernier mot.

François CHIRPAZ
Philosophe

RELIGIEUSES DANS LES PROFESSIONS DE SANTÉ

Religieuses d'action hospitalière et sociale
Revue trimestrielle d'information

n° 362

METTRE L'HOMME AU CŒUR DES CHOIX

JEAN POTIN	L'homme au cœur des choix de Dieu
YVES LEDURE	Au regard de l'homme
MARIE-JO THIEL	Mettre l'homme au cœur des choix : Réflexion théologique
VÉRONIQUE MARGRON	Fondements éthiques de nos décisions
BERNARD MEURET	La primauté de la personne
DENIS PABST	Clinique congréganiste : Une expérience où l'homme trouve sa place
HENRI BOIS	Une entreprise, des hommes
JEAN-PIERRE GRELLIER	Une moisson abondante
GILBERT AUGER	La promotion d'un développement à visage humain : les actions du CCFD
JEAN-MICHEL BLOCH LAINÉ	Mettre l'homme au centre des choix

En dépôt au secrétariat des Religieuses
dans les professions de santé
106 rue du Bac 75341 Paris Cedex 07

C.C.P. PARIS 20444-53 M REPSA

Tél. 01 45 48 05 82 - Fax 01 45 44 83 75

Abonnement 4 numéros 235 F TTC

Prix du numéro 75 F TTC

Adrian SCHENKER

Le monde à venir dans l'Ancien Testament

I

"Réuni avec ses pères"

Il est bien connu que les textes anciens de la Bible attendent pour les défunts la réunion auprès des leurs, au sein de leur famille, dans la tombe familiale. L'accueil des morts parmi les membres de leur famille, au milieu de leurs ancêtres, s'appelle "être réuni auprès de ses pères" : "Puis Abraham expira, il mourut dans une vieillesse heureuse, âgé et rassasié de jours, et il fut réuni à ses parents" (Gn 25,8).

C'est l'accomplissement suprême d'une vie, ce que tout le monde espère atteindre un jour, et il faut procurer aux défunts le repos au milieu des leurs, avec la piété qui leur est due. Manquer ce but serait un grand malheur, la malédiction ultime et définitive, la part qui échoit aux maudits, gisant à même le sol en proie aux oiseaux du ciel et aux rapaces de la terre, qui vont déchiqueter le mort et disperser ses ossements dans tous les sens. Ils ne rejoindront plus jamais leurs parents réunis dans la tombe de la famille.

En Israël, le premier paradis attendu après la mort fut ainsi la réunion de la famille dans le tombeau familial. Dès lors, la violation

de la tombe et l'anéantissement des restes mortels de ceux qui y sont inhumés ensemble est un des crimes les plus inhumains qui soit (Am 2,1).

II

Enlevé au ciel

Enoch et le prophète Elie n'ont pas dû mourir, selon les traditions bibliques qui les concernent. Enoch fait partie des ancêtres communs de toute l'humanité, et la Genèse souligne à deux reprises qu'il marchait avec Dieu (5,22.24). Celui-ci le prit chez lui avant qu'il mourût. Au lieu de le rassembler avec ses pères, dans la tombe familiale, Dieu le fit donc passer de son côté pour l'associer à sa propre "famille", à la "famille divine". On comprend pourquoi : Dieu veut continuer à jouir de la présence de cet ami qui marche avec lui. Enoch entre dans l'immortalité sûre de Dieu, abandonnant l'immortalité fragile et menacée des ossements ensevelis dans la tombe familiale. Là-haut on peut espérer un repos inviolé, mais, hélas, la malice des hommes ou les accidents de la nature comme les tremblements de terre ou les torrents peuvent s'attaquer à l'intégrité des personnes ensevelies en famille.

Le prophète Elie monte au ciel dans un char de feu (2 Rois 2,11). Il franchit la frontière du monde d'ici-bas où l'élément du feu est inaccessible aux êtres terrestres pour entrer dans l'Au-delà, dans le monde embrasé de Dieu qui se donne à voir au milieu du feu (Ex 3,1-6). Le char céleste tout de feu qui rejoint la terre pour remonter au ciel appartient en propre au Seigneur (Is 66,15 ; Ez 1-3). Les chevaux de feu qui volent à travers les airs vers le ciel font partie de ces êtres ailés qui entourent Dieu en volant et dont la substance, la matière, la "chair" est faite de feu. C'est pourquoi certains parmi eux s'appellent "*sérafîm*", littéralement "brûlants" (Is 6,1-5). Elie entre dans l'incandescence divine sans mourir. Il change de monde, de sphère, de substance (2 Rois 6,17).

Dans l'humanité il existe une sorte de parenté secrète avec le feu divin, signe de la transcendance de Dieu. Cette parenté se révèle, en de très rares occasions, en des personnes privilégiées comme Enoch et Elie, enlevées au monde incandescent de Dieu sans y être consu-

mées. Ce passage remplace chez Enoch et Elie la mort, et la sphère brûlante de Dieu se substitue à l'existence dans la tombe.

III

L'assemblée divine

Le Seigneur est entouré de dieux (Ps 82 ; Dt 32,8-9). Ce sont les "fils de Dieu", car ils ont accès à sa maison, ils l'y entourent comme les membres d'une famille entourent leur chef qui gouverne la maison et ceux qui l'habitent. Il leur distribue les peuples et les pays pour que ceux-ci leur vouent un culte et obtiennent d'eux la protection et la bénédiction pendant que lui se réserve une nation parmi les autres, Israël, à qui il demande la vénération exclusive et qu'il comble de son amour (Dt 32,8-9). Il demande des comptes aux dieux de leur gestion des peuples à eux confiés. Ces dieux semblent se transformer plus tard en les anges des nations qui apparaissent en Daniel (Dn 10,20).

Les armées des cieux, faites d'êtres vivants, se tiennent à disposition du Seigneur (Ps 147,4 ; 148,2). Celui-ci est entouré de son conseil (1 R 22,19-22). À ce conseil, il arrive que les prophètes soient admis (Jr 23,18,22). Les messagers, les anges partent et viennent pour exécuter les ordres qui sont donnés comme Jacob le vit en songe à Bethel quand il s'endormit juste au point d'arrivée de l'échelle ou de la rampe qui relie le ciel à la terre (Gn 28,12 ; Ps 103,20-21 ; Dn 7).

Toutes ces données énumérées ici, la vie "immortelle" des familles réunies dans leur tombe, dépendant de la permanence des ossements inhumés, l'entrée d'Enoch et d'Elie dans le monde divin embrasé, les êtres célestes entourant le Seigneur au ciel et se tenant à sa disposition, ne sont jamais développées dans l'Écriture pour elles-mêmes. Elles ne sont mentionnées qu'en passant et par allusion. Il s'agit très probablement de conceptions religieuses "de longue durée", indépendantes de constellations historiques spécifiques. Elles sont comme l'horizon dans lequel la religion biblique peut se déployer.

IV

Résurrection dans l'immortalité

Tel n'est pas le cas pour l'attente de l'*immortalité des martyrs*. Il semble bien que cette foi soit née dans les cœurs des croyants au 2e siècle av. J.-C. lorsque, à l'époque maccabéenne (167-164) des Juifs étaient tués parce qu'ils refusaient de se séparer de Dieu et d'agir à l'encontre de sa volonté révélée dans la *Tora*. La foi en la justice divine ne laissa pas d'autre possibilité aux croyants que de postuler une entrée des martyrs dans la vie divine au-delà de la mort. Car sans cela les martyrs auraient donné leur vie en vain, sans que Dieu réponde de son côté à ce don suprême et à sa générosité. Or, cela est impensable si Dieu est juste. C'est pourquoi la mère des sept martyrs dit à ses enfants : "Aussi bien le Créateur du monde, qui a formé le genre humain et qui préside à l'origine de toute chose, vous rendra-t-il, dans sa miséricorde, et l'esprit et la vie, parce que vous vous méprisez maintenant vous-mêmes pour l'amour de ses lois" (2 M 7,23). "Se mépriser soi-même" signifie ici se renier et accepter de mourir plutôt que de lâcher le Seigneur et sa *tora*.

Le livre de la Sagesse (autour de 30 après J.-C.) va plus loin en suggérant ce que cette vie éternelle va donner à ceux qui en jouiront grâce à leur martyre : "Les âmes des justes sont dans la main de Dieu, et nul tourment ne les atteindra plus... Leur voyage loin de nous a été tenu pour un anéantissement, mais eux sont désormais en paix. S'ils ont, aux yeux des hommes, subi des châtiments, leur espérance était pleine d'immortalité... ils recevront de grands bienfaits... Au temps de leur visite, ils resplendiront, et comme des étincelles à travers le chaume ils courront. Ils jugeront les nations et domineront sur les peuples, et le Seigneur régnera sur eux à jamais. Ceux qui mettront en lui leur confiance comprendront la vérité et ceux qui sont fidèles demeureront auprès de lui dans l'amour, car la grâce et la miséricorde sont pour ses saints et sa visite est pour ses élus" (Sag 3,1-9). Toute une série de symboles et d'expressions bibliques sert à évoquer ce que le Seigneur préparera aux martyrs qui ont mis toute leur espérance en lui.

V

Le monde à venir "en ces jours-là"

En plus de l'eschatologie personnelle et au-delà des limites de la destinée individuelle débouchant sur le paradis pour les justes, l'Ancien Testament, on le sait, développe un monde à venir pour l'ensemble du peuple d'Israël. Comme ce peuple n'est qu'un membre de la vaste assemblée des nations, le monde à venir préparé par le Seigneur pour Israël implique inévitablement l'humanité tout entière. Car il est impossible d'isoler un peuple des autres nations pour le sauver seul. Il entraînera avec lui les autres.

Un grand nombre de textes eschatologiques annonce ainsi la liberté d'Israël, son indépendance, sa suprématie sur les autres nations. La liberté est une condition essentielle du monde à venir, et on ne peut la concevoir autrement que sous la forme de l'hégémonie définitive d'Israël. "Les fils de l'étranger rebâtiront tes remparts, et leurs rois te serviront... Tes portes seront toujours ouvertes, ni le jour ni la nuit on ne les fermera, pour qu'on apporte chez toi les richesses des nations et qu'on introduise leurs rois. Car la nation et le royaume qui ne te servent pas périront, et les nations seront exterminées" (Is 60,10-12).

Étroitement liées à ce symbole de la nation libre et souveraine à l'extérieur sont les nombreuses promesses d'un ordre juste garantissant à chaque famille son espace de vie et sa dignité, si bien que les conflits et les guerres internes et externes vont disparaître. "Le Seigneur jugera entre des peuples nombreux et sera l'arbitre de nations puissantes. Ils briseront leurs épées pour en faire des socs et leurs lances pour en faire des serpes. On ne lèvera plus l'épée nation contre nation, on n'apprendra plus à faire la guerre. Mais chacun restera assis sous sa vigne et sous son figuier sans personne pour l'inquiéter" (Mi 4,3-4).

En ce contexte Israël attend le roi "messie" (messie est un nom solennel pour le roi). Car il 'établira un ordre juste à l'intérieur et repoussera les ennemis à l'extérieur : "Un rejeton sortira de la souche de Jessé, un surgeon poussera de ses racines... Il jugera, mais non selon les apparences, il prononcera le droit, mais non sur les ouï-dire. Il jugera en faveur des faibles et avec justice,... et du souffle de sa bouche fera mourir le méchant. Alors le loup habitera avec l'agneau, et la

panthère se couchera avec le chevreau... Le lion comme le bœuf mangera de la paille" (Is 11,1-9).

La troisième dimension de la métaphore politique du paradis est le don définitif du pays qui est le fondement des deux précédentes. Car sans terre souveraine il n'y a pas d'indépendance, et les familles ont besoin d'une parcelle qui leur appartienne, à elles, de cette terre donnée à l'ensemble de la nation. "Vous habiterez le pays que j'ai donné à vos pères" (Ez 36,28).

Une autre symbolique est celle de la bénédiction, c'est-à-dire de la fécondité et de l'harmonie qui existera alors entre la nature et sa productivité d'une part et les hommes et leur investissement en travail d'autre part. "J'appellerai le blé et le multiplierai et je ne vous imposerai plus de famine. Je multiplierai les fruits des arbres et les produits des champs, afin que vous ne subissiez plus l'opprobre de la famine parmi les nations" (Ez 36,29-30).

À cela s'ajoute la donnée du pardon des fautes, de la conversion et de la confirmation des hommes dans le bien et d'une profonde transformation intérieure. "Je te fiancerai à moi pour toujours ; je te fiancerai dans la justice et dans le droit, dans la magnanimité et la tendresse, je te fiancerai à moi dans la fidélité si bien que tu connaîtras le Seigneur" (Os 2,21-22). On pourrait citer ici bien sûr aussi Jr 31,31-34 et Ez 36,25-27. La stabilité remplacera la versatilité des cœurs, toujours prêts à oublier et à changer de loyauté.

Le monde à venir pour l'ensemble d'Israël est en un mot un espace où le peuple tout entier se réconcilie avec la nature qui lui donne l'espace de vie et la subsistance, avec les nations voisines qui cessent d'être une menace, avec les puissances violentes en son propre sein et avec son propre cœur. À ce moment-là il est ouvert à Dieu. Les textes n'indiquent pas le seuil qu'il faut franchir pour accueillir ce monde à venir. Il semble la plupart du temps être en continuité avec le monde présent. En même temps, il est si différent du monde présent qu'il porte en lui une sorte de frontière qu'il n'est pas possible de franchir en venant de ce côté-ci, mais que le Seigneur seul pourra franchir en venant de l'autre côté.

*

* *

La mort comme la fin de l'avenir historique sont une catastrophe. Mais ils sont aussi une porte qui donne sur Dieu, le créateur et le rédempteur. Au-delà de cette porte, on peut attendre, dans l'Ancien Testament, un monde à venir au profil bas, un monde modeste et simple, à la mesure de ce que la vie présente enseigne sur l'homme, mais on peut aussi attendre un monde grand, à la mesure d'un Dieu qui aime donner beaucoup, comme la création et la foi israélite en témoignent.

Adrian SCHENKER
Professeur d'Écriture Sainte à l'Université de Fribourg (Suisse)

Michèle MARTIN-GRUNENWALD

La promesse et le face à face avec Dieu

Le concept de paradis, sinon le terme lui-même, est sans aucun doute un concept essentiel de la foi chrétienne : qu'il soit un but en soi, clairement objectivé - trop, assurément, ainsi que nous le verrons ! - et recherché au prix d'une vie ascétique, souvent marquée par le scrupule et l'angoisse irrépressible des châtiments éternels et de la damnation, ou qu'il soit, plus sereinement, la suite logique et confiante d'un cheminement avec le Seigneur, commencé dès ici-bas aux premières heures de la foi et qui ne peut tendre, tout naturellement, qu'à la plénitude du vivre-ensemble dans l'Au-delà...

En soi, cette idée d'un autre monde, possiblement voué au plus parfait bonheur ou au pire des malheurs, n'est pas propre au christianisme. Elle lui est à la fois plus ancienne et plus universelle, liée qu'elle est à la mise en place progressive des rites funéraires et aux religions primitives qui s'y rattachent. À une humanité déjà passablement traumatisée par la perspective d'une décomposition corporelle inéluctable, et encore plus hantée par l'idée d'un avenir infernal de tourments sans fin ni échappatoire, le christianisme offre donc une voie de salut qui est, dans son objectif, en continuité avec le judaïsme tardif. Ce salut, en sa réalisation formelle ultime, prend le terme de *paradis* tel que nous le trouvons mentionné, pour la première fois dans le texte biblique, en Gn 2,8 : jardin dans lequel Dieu place le

premier être humain, lieu de délices, de luxuriance et de parfaite harmonie pour toute la création, d'où sont exemptes les misères et souffrances multiples qui accablent les humains depuis que le couple primordial en a été chassé pour cause de transgression... Depuis lors, toute vie humaine peut se concevoir comme un exil, plus ou moins long, plus ou moins douloureux, de cet habitat originel avec le divin, dont tout croyant est en manque et que, de toute son âme, il aspire à retrouver au terme d'un parcours semé d'embûches, à l'issue toujours incertaine. Retrouver le *paradis perdu*, n'est-ce pas, effectivement, boucler la boucle, revenir au lieu matriciel béni qu'il fut si hasardeux de quitter, car tous, peut-être, n'y pourront désormais revenir, la porte étant stigmatisée comme "étroite" ?

Qu'en est-il donc, spécifiquement, du "paradis de Jésus", tel qu'évoqué dans le Nouveau Testament ? Interrogé récemment sur ce point par un journaliste, le curé d'une grande paroisse parisienne répondait modestement : "Le paradis, c'est une promesse... On n'en sait guère plus". Le paradis comme promesse, celle de Jésus au "bon larron", beaucoup s'en souviennent et citent spontanément la phrase de l'Évangile. Très souvent pourtant, surgit alors chez eux une extrême perplexité, tandis que d'autres bribes de souvenirs affleurent à la mémoire : phrases de catéchisme, refrain de cantiques, ou simplement un sentiment vague, profondément empreint de pessimisme. Force est de reconnaître que ce thème des "fins dernières" et du salut toujours improbable fut, sur plusieurs siècles, un fonds quasi-inépuisable de prédications, d'oraisons ou de retraites spirituelles en tout genre, pour tous les âges et pour toutes les conditions, un thème auquel nul croyant - et même nul incroyant ! - ne pouvait échapper. La peur de l'Enfer et le désir du "Ciel" - terme populaire synonyme de paradis, plus fréquemment utilisé - furent ainsi pour des millions et des millions de baptisés le moteur de toute une existence, le critère d'appréciation morale de toute action ou toute pensée, voire de tout choix d'état de vie, et corrélativement le lieu d'un incessant tourment quant aux possibles ramollissements de la conscience, subrepticement pervertie par le démon.

Avant d'aborder notre étude, il nous faut donc être conscients que nous pénétrons sur un terrain "miné" par un héritage doctrinal sobre, mais non sobrement transmis, lequel nous oblige à nous poser cette question : le paradis proposé aux chrétiens, c'est-à-dire tel que révélé par Jésus au sein de la Nouvelle Alliance et relaté par les évangélistes,

se conçoit-il comme une promesse ou comme... un chantage à la promesse ? La question est complexe - et on comprendra mieux un peu plus loin qu'on ait pu en faire une lecture aussi tragique - car, à mon sens, elle exige un important travail de synthèse. Pour deux raisons : d'une part, l'extrême sobriété de l'incise lucanienne qui fait explicitement mention de la promesse de Jésus à son voisin de croix ; d'autre part, la multiplicité des images utilisées dans le Nouveau Testament pour désigner cet habitat avec Dieu, terme et horizon de toute existence humaine : Royaume (ou Règne), vie éternelle. Plasticité d'un propos "surréaliste" chez l'un des évangélistes, qui se déploie en harmoniques dans l'ensemble de l'Évangile : tel me semble être le parcours fléché auquel nous convie ce mot de paradis. Travail d'herméneutique certes, et plus encore, dans la mesure où c'est l'ensemble de la relation entre l'homme et Dieu qui se trouve mise en question.

I

La lumineuse radicalité d'une promesse

Il n'y a dans l'Évangile qu'une seule et unique mention du "paradis", mais l'épisode où il se trouve est sans doute l'un des plus célèbres. C'est Luc qui nous le donne à entendre au chapitre 23, verset 43.

> 39 L'un des malfaiteurs suspendus à la croix l'injuriait : "N'es-tu pas le Christ ? Sauve-toi toi-même ; et nous aussi."
> 40 Mais l'autre, le reprenant, déclara : "Tu n'as même pas crainte de Dieu, alors que tu subis la même peine !
> 41 Pour nous, c'est justice, nous payons nos actes ; mais lui n'a rien fait de mal."
> 42 Et il disait : "Jésus, souviens-toi de moi, lorsque tu viendras dans ton Royaume."
> 43 Et il lui dit : "En vérité, je te le dis, aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis."

Aujourd'hui, tu seras avec moi dans le Paradis... Y a-t-il jamais eu plus belle promesse entendue par un humain ? S'en peut-il même concevoir de plus inouïe, de plus insensée, de plus merveilleuse ? Ces quelques mots - huit mots dans le grec lucanien qui nous l'a transmis - résonnent encore à nos oreilles avec la limpidité d'un cristal dont rien ne pourrait, jamais, estomper ni la pureté ni l'amplitude. Onde vibratoire fantastique qui défie le temps et l'espace, qui, au travers des siècles, a pu atteindre l'humanité en proie aux pires souf-

frances terminales, celles du corps et celles - non moindres - de "l'âme" terrorisée par la proximité de l'échéance, et, au seuil du grand passage, dans un ultime mouvement, littéralement arracher l'être humain à la fascination du néant.

Car enfin, qui est-il cet homme à qui Jésus, à l'instant qui précède la mort, fait une telle promesse ? Un "malfaiteur" nous dit le texte, en clair un condamné qui, en vertu de la loi romaine, subit l'exécution de la peine capitale prononcée à son encontre. Pourtant ce "malfaiteur" nous est d'emblée sympathique : en effet, confronté à une fin aussi terrifiante qu'inexorable - une mort par asphyxie - non seulement il ne se révolte pas comme le fait son compagnon d'infortune, mais encore il assume pleinement la conséquence pénale de ses actes, et son attitude ne manque pas d'un certain panache. Cela ne le justifie pas pour autant, encore que... La reconnaissance de la malignité de ses actes le fait entrer dans une démarche d'aveu et d'humilité, qui en soi pourrait n'être que le signe de sa résignation ; mais ce serait oublier qu'ils ne sont pas deux, mais trois à subir le châtiment suprême. Et que ce n'est pas tant à son compagnon que s'adresse notre homme qu'au condamné hors norme qu'est ce "roi des Juifs", suspendu comme eux au bois maudit.

En effet, dans l'acte même où il se reconnaît passible de la justice de Dieu, il affirme aussi avec une étrange perspicacité - seul contre tous, en quelque sorte - que lui, Jésus, n'en relève absolument pas. Tragique erreur judiciaire, dirions-nous. Comment le savait-il ? On ne le saura jamais, bien entendu, et qu'importe d'ailleurs. Ce que l'évangéliste nous donne à entendre, c'est sa confession de foi : oui, cet homme est un juste - ce que dira un peu plus tard le centurion romain (Lc 23,47), mais après coup seulement et au passé ! - oui, il est bien, malgré les apparences, le messie si ardemment espéré, le roi dont "le Royaume n'est pas de ce monde". Et parce que, en dépit de ses probables turpitudes, l'homme a foi en ce Règne à venir, il en appelle déjà à sa miséricorde, afin que, par-delà le temps et l'espace, et d'abord par-delà cette mort toute proche qui l'envahit peu à peu, il puisse un jour en bénéficier. Déni de la mort, pari sur la vie, dans une invincible confiance en un Au-delà qui pourrait logiquement lui être fermé, mais qu'il a vu s'entrouvrir avec ce roi, pourtant si pitoyable, et définitivement si peu crédible aux yeux du monde... Folie de Dieu, certes ! Et sagesse de l'homme qui sait, contre toute évidence, la décrypter !

La réponse de Jésus, silencieux jusque-là, a la fulgurance et l'incandescence de l'éclair. En un instant, tout bascule. Interpellé comme roi, il répond en roi, avec l'habituelle autorité du "maître" (double affirmation : *en vérité*, puis *je te le dis*). Mais surtout, sa parole dispose désormais des choses d'un ailleurs, à nous inaccessible. Ceci, dans une totale démesure par rapport à la demande formulée : d'abord, c'est *aujourd'hui* même, là dans quelques minutes, que sa réalisation s'en trouve avancée. Le temps est aboli, l'attente inexistante. L'entrée hors du temps humain se fait dans l'urgence de celui-ci, dans une quasi-simultanéité. Mais ce n'est pas tout ! *Tu seras* : celui qui va ne-plus-être, qui n'est déjà presque plus, s'entend promettre l'être, et quel être : l'être-avec-Lui, le roi ! En effet, Jésus ne dit pas à l'homme qu'il sera admis au Royaume, promesse qui eut déjà été fabuleuse pour lui, eu égard à sa situation. C'est explicitement : *tu seras avec moi*, répondant au *souviens-toi de moi* sur le même mode. Cette fois, c'est l'espace qui se trouve aboli, cette distance extrême entre le juste et le condamné à mort, entre le souverain et celui qui en appelle, du fond de son abîme, à sa mémoire indulgente, cette distance de "bienséance" qui, dans le meilleur des cas, ne fait point vivre le grand dans la promiscuité du petit, de l'infiniment petit... Mais écoutons encore : *tu seras avec moi*... Cette phrase n'évoque-t-elle pas aussi pour nous le langage de l'amour, de l'amitié, de la tendresse, avec ce désir exprimé du maintien d'une relation étroite lors d'une situation inconnue à venir ? Promesse rassurante de l'amant(e), de l'ami(e) ou du parent à celui, plus faible ou plus vulnérable, que tourmente l'angoisse de la séparation, voire de l'abandon. Devenu roi, Jésus assure que sa relation avec l'homme reste cette relation privilégiée que leur vaut leur commune crucifixion : ensemble ils meurent, ensemble ils accèdent à la destinée qui attend ce roi... *dans le Paradis*. La précision, à notre échelle, est presque superflue : être-avec-Jésus représente déjà une telle promesse ! Mais c'est, de fait, la confirmation que, pour lui, la croix l'introduit définitivement dans la béatitude divine ; le mot de *Paradis* évoquant, de plus, le retour à l'origine, si ardemment désiré par l'humanité pour la fin de l'Histoire. C'est bien là, *dans le Paradis*, que cet individu, déchu de son droit à l'existence terrestre en raison de ses méfaits, va accompagner Jésus, le juste par excellence : ils entrent ensemble dans l'éternelle compagnie du Dieu-Créateur. Situation insensée, quasi-provocante, répétons-le, qui bouscule toutes les lois - celles que les hommes font endosser à Dieu et les autres ! - toute la docte casuistique, et constitue assurément la plus extraordinaire promesse

jamais reçue par un humain. Désormais chacun, si misérable qu'il soit, peut accéder à l'horizon le plus radieux, pour peu qu'il se confie, même *in extremis*, au Crucifié.

Pour peu que... La condition est de taille, certes, qui limiterait singulièrement l'intérêt d'une telle promesse pour une part écrasante de l'humanité ! La question se pose donc de la qualité, voire de la réalité, de cette "conversion". Question essentielle, semble-t-il, à la fois nécessaire et suffisante pour Luc, qui nous donne à voir le retournement d'un seul des deux hommes. Que sera-t-il advenu à l'autre ? Pour tenter une possible réponse, je propose de faire le lien avec un autre passage de l'évangile de Luc ; cet épisode fameux du "bon larron" se rattache, en effet, à un thème que le troisième évangéliste a particulièrement développé dans son chapitre 15, sous forme de trois paraboles : la parabole de la brebis retrouvée (v. 3-7), celle de la drachme retrouvée (v. 8-10), et enfin celle du fils retrouvé (v. 11-32). Dans cette dernière, le retour du fils est davantage motivé par la torture qu'impose la faim à son estomac - faim qui lui fait successivement envier les porcs qui "reçoivent des gousses à manger", puis les ouvriers de son père qui, eux, ont "du pain de reste" (v. 16-17) - que par une réelle contrition quant à sa conduite passée à l'égard de son père. Mais qu'importe pour ce père aimant : son fils est revenu, et c'est une joie immense et sans mélange qu'il manifeste largement dans toute sa maison ! Alors, le sursaut de foi du malfaiteur en croix que Luc nous donne à entendre, nous n'avons pas vraiment d'élément pour en apprécier la qualité. Cyniquement, on pourrait dire qu'il n'avait plus rien à perdre de toute façon, comme le fils de famille affamé... La question n'a pas de réponse, et c'est tant mieux : nous percevons clairement un mouvement chez l'homme, mais Dieu seul - ici, en la personne de Jésus mourant - est juge, et manifestement cela lui suffit pour se réjouir et faire advenir, avec son pardon, sa promesse de bonheur. Voilà, en tout cas, ce qu'on peut comprendre de la pédagogie lucanienne.

II

Les exigences du Royaume

Le terme de paradis utilisé par Jésus est amené par une demande qui a trait au Royaume *(... lorsque tu viendras dans ton Royaume)* : une iden-

tité semble donc s'établir entre l'un et l'autre terme, élargissant du même coup le champ sémantique de "paradis" dans la terminologie chrétienne. Sortant du seul univers lucanien, c'est à toute la planète des synoptiques que nous nous arrimons ainsi avec ce concept très riche de "Royaume". Il n'est pas question d'entreprendre ici une étude exhaustive de ce concept-clé, qui, chez les trois évangélistes cités, est au cœur de la prédication de Jésus[1]. C'est dire son importance. Davantage nous importe les informations nouvelles qu'il peut nous fournir sur ce bonheur promis à l'homme, possiblement au-delà de sa vie terrestre et de sa mort.

Dans les religions du Proche-Orient ancien, un lien existe déjà entre paradis et royaume, dans la mesure où c'est parce qu'il est créateur que le dieu est considéré comme le roi de la terre (sa création) et du panthéon[2]. Dans l'Évangile, le terme de Royaume fait référence à la royauté de Yavhé, qu'Israël reconnaît et célèbre déjà, moins cependant que ses autres attributs : fidélité, puissance, sainteté, justice, etc. En fait, ce sont les textes apocalyptiques (Dn 18.22.27) qui servent de soubassement au concept néo-testamentaire d'un Royaume, eschatologique et transcendant, qui met fin à tous les royaumes terrestres, et s'y substitue pour l'éternité. Reprenant les idées du temps, les synoptiques vont donc tenter de nous dire, par la bouche de Jésus, comment entendre désormais ce Royaume à venir.

A-venir ou déjà-là ? Certes, ce Royaume (ou Règne) est encore à venir : c'est en ce sens que Jésus, instituant une nouvelle manière de s'adresser au Dieu-Père, commande de dire : *fais venir ton Règne* (Mt 6,10 et Lc 11,2c). Don de Dieu, il s'agit pourtant pour l'homme de travailler activement à sa venue : *cherchez plutôt son Royaume, et cela vous sera donné par surcroît* (Lc 12,31), dit Jésus à ses disciples. Urgence, en fait, d'accueillir ce qui est à donner, voire qui est d'ores et déjà donné. Car, en Jésus, le Royaume s'est à ce point approché qu'il se réalise là, *aujourd'hui*, sous les yeux largement aveugles de ses contemporains. Ainsi, s'adressant aux soixante-douze nouveaux

---

1 Mc emploie 14 fois et Lc 39 fois l'expression *basileia tou theou* (Royaume (ou Règne) de Dieu), expression à laquelle Mt préfère - à 5 exceptions près - l'expression *basileia tôn ouranôn* (Royaume (ou Règne) des Cieux), qui rappelle l'expression rabbinique et est utilisée 32 fois.
2 Cf *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Brépols, 1987, p. 1133 col. b.

disciples qu'il vient de choisir, il les envoie en mission avec ces recommandations (Lc 10,8-11) :

> "Dans quelque ville que vous entriez et où l'on vous accueillera, mangez ce que l'on vous offrira. Guérissez les malades qui s'y trouveront et dites leur : *Le Règne de Dieu est arrivé jusqu'à vous.* Mais dans quelque ville que vous entriez et où l'on ne vous accueillera pas, sortez sur les places et dites : *Même la poussière de votre ville qui s'est collée à nos pieds, nous l'essuyons pour vous la rendre. Pourtant, sachez-le : le Règne de Dieu est arrivé."*

Cette proclamation que c'est bien *aujourd'hui* que quelque chose d'essentiel dans l'ordre du salut se joue - aujourd'hui, c'est-à-dire dans le présent humain, à la réception du message christique - va très loin, puisque Luc, avec un absolu réalisme, va jusqu'à écrire (Lc 17,21-22)

> "Les Pharisiens lui demandèrent : *Quand donc vient le Règne de Dieu ?* Il leur répondit : *Le Règne de Dieu ne vient pas comme un fait observable. On ne dira pas : "Le voici" ou "Le voilà". En effet, le Règne de Dieu est parmi vous* (ou mieux : *en vous*)."

Pour décrire ce Royaume en perpétuelle tension, entre le pas-encore et le déjà-là, le Jésus des synoptiques reprend le thème rabbinique classique du festin ou du banquet eschatologique (Mt 8,11 ; 22,1-14 ; Lc, 13,29 ; etc.) ou alors, utilise le procédé - non moins classique - de la parabole : *Le royaume des Cieux est comparable à un grain de moutarde... à du levain... à un trésor... à un marchand... à un filet...* (Mt 13 et parallèles en Mc et Lc). Ou encore : *Il en est du Royaume de Dieu comme d'un homme qui jette la semence en terre...* Par le biais des paraboles, *la compréhension du mystère du Règne est donnée* aux disciples, *mais pour ceux du dehors, tout devient énigme* (Mc 4,11). Propos encore très énigmatiques pour les disciples eux-mêmes, cependant, que cette annonce de la *Bonne Nouvelle du Règne* laisse perplexes et désemparés, avec leur vaine attente d'une restauration toute humaine !

D'autant que les conditions d'accès à cet étrange Royaume, déjà-là mais encore largement à venir, sont draconiennes. Aux siens et aux autres, Jésus martèle des paroles très dures à ce sujet (Mt 7,21) :

> *"Il ne suffit pas de me dire : "Seigneur, Seigneur !" pour entrer dans le Royaume des cieux ; il faut faire la volonté de mon Père qui est aux cieux."*

et encore (Lc 13,23-30)

> "Quelqu'un lui dit : *"Seigneur, n'y aura-t-il que peu de gens qui seront sauvés ?"*. Il leur dit alors : *"Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite, car*

beaucoup, je vous le dis, chercheront à entrer et ne le pourront pas. Après que le maître de maison se sera levé et aura fermé la porte, quand, restés dehors, vous commencerez à frapper à la porte en disant : "Seigneur, ouvre-nous", et qu'il vous répondra : "Vous, je ne sais d'où vous êtes" ; alors vous vous mettrez à dire : "Nous avons mangé et bu devant toi, et c'est sur nos places que tu as enseigné" ; et il vous dira "Je ne sais d'où vous êtes. Éloignez-vous de moi, vous tous qui faites le mal". Il y aura des pleurs et des grincements de dents, quand vous verrez Abraham, Isaac et Jacob, ainsi que tous les prophètes dans le Royaume de Dieu, et vous jetés dehors. Alors, il en viendra du levant et du couchant, du nord et du midi, pour prendre place au festin dans le Royaume de Dieu. Et ainsi, il y a des derniers qui seront premiers et il y a des premiers qui seront derniers"."

Faire la volonté du Père, voilà qui permet l'accès au Royaume, dont la charte est toute entière contenue dans le Discours sur la montagne (Mt 5-7 et parallèles en Mc et Lc) : tout se joue ainsi dans l'authenticité du rapport à Dieu, qui s'objective et se vérifie dans le rapport à l'autre Aimer, aimer, aimer encore. *Si votre justice ne dépasse pas celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume...* Exigence au cœur de l'exigence, dont les limites sont sans cesse reportées plus loin, empêchant toute autosatisfaction, illusoire autant que stérile, et nécessitant l'accueil constant en soi, profond et renouvelé, de ce Royaume d'amour déjà manifesté en Jésus-Christ.

Le concept de "Paradis" s'enrichit donc considérablement par ce rapprochement avec celui de "Royaume", que Luc lui-même nous avait suggéré. Non sans quelques difficultés, d'ailleurs, car l'optimisme engendré par la promesse de Jésus-en-croix se trouve sensiblement atténué par les propos abrupts et intransigeants que le même Luc, à l'unisson des autres synoptiques, prêtent par ailleurs au Maître. Ainsi en va-t-il de toute lecture du texte évangélique qui, au-delà des apparentes contradictions, ou des difficultés d'assemblage, présente pourtant une intrinsèque cohérence qu'il faut inlassablement chercher. L'écoute de l'évangile de Jean s'avère donc doublement nécessaire car son vocable de "vie éternelle" va nous permettre non seulement de compléter notre approche du paradis dans l'horizon néo-testamentaire, mais en plus de découvrir, me semble-t-il, dans son caractère d'écrit tardif, longuement mûri et médité, ce lien de cohérence que précisément nous cherchions.

III

La vie éternelle

Ce fut, sans nul doute, une épreuve terrible pour la toute jeune communauté chrétienne, à peine remise du choc de la crucifixion de son Seigneur, d'avoir à coucher par écrit la mémoire de ses paroles et de ses actes dont elle était porteuse. Comment, de plus, expliciter une question aussi considérable que celle de l'Au-delà avec le langage de l'ici-bas, par définition inapte à saisir ce qui lui échappe totalement, et dans la perception immédiate et dans la projection imaginaire ? Avec le quatrième évangile, la difficulté fondamentale subsiste certes, mais la jeune Église, en raison de sa mise à distance dans le temps et l'espace, a commencé son travail d'actualisation et d'approfondissement, et cela modifie sensiblement le ton et la problématique.

Au fur et à mesure que le temps passe, que le retour final du Christ glorifié semble devoir se faire encore attendre - *c'est le temps de la patience de Dieu*, comme l'écrit Pierre, lequel convie l'homme à la même patience - l'Incarnation s'inscrit dans l'Histoire à la fois comme un point d'une extrême fugacité et comme un point d'inflexion irréversible de la courbe du divin par rapport à la courbe de l'humain : désormais, les deux se superposent pour n'en faire plus qu'une, là où précédemment elles évoluaient en parallèle. Telle me semble être, en tout cas, la problématique johannique : dès le Prologue, elle situe la venue de la Parole dans une perspective fondamentalement salvifique[3] : Dieu a voulu, sans intermédiaire, entrer directement en relation avec l'humanité, se faire *connaître* d'elle, comme jamais jusque-là. Jésus, le Fils, est l'envoyé, le missionné de son Père, et dans le grand procès que va lui intenter le monde - ce monde, pour partie imbibé de préceptes religieux, mais qui s'attache d'autant plus à la lettre qu'il a complètement perdu de vue l'esprit qui les fondait - il va être le Témoin par excellence, celui qui veut *dire* Dieu en renouvelant de fond en comble la connaissance que ses contemporains en ont, et en s'attaquant plus précisément à celle des responsables religieux du temps. Avec les risques que l'on sait... Cela ne change rien au dessein premier de l'Incarnation, qui est fondamentalement

3 Cette perspective habite aussi les synoptiques, bien entendu, mais elle y est moins clairement explicitée

d'aider l'homme à progresser vers ce Dieu Tout-Autre, certes, et pourtant si proche en son Fils. *Dieu n'a pas envoyé son Fils pour condamner le monde, mais pour que, par Lui, le monde soit sauvé* (Jn 3,17). Autrement dit : l'Incarnation ne rend pas encore plus difficile aux hommes l'accès au "Paradis", elle n'est pas un handicap supplémentaire : deux censeurs au lieu d'un, le second durcissant encore le règlement, à certains égards du moins ! Bien au contraire, elle vise à leur assurer cet accès en le leur facilitant : avec la venue du Fils, le ciel ne s'est-il pas, définitivement, ouvert (Jn 1,51) ?...

Jean n'utilise pas le terme de "Paradis" (il n'y a, répétons-le, qu'un seul et unique emploi en Lc), et pratiquement pas non plus celui de "Royaume"[4]. Pour lui, ce bien suprême pour l'homme, cette béatitude absolue, c'est la "vie éternelle"[5], finalité même de la mission de Jésus, qui, du début à la fin de celle-ci, scande littéralement le quatrième évangile :

> Dieu, en effet, a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle (Jn 3,16).
>
> Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils, afin que ton Fils te glorifie et que, selon le pouvoir sur toute chair que tu lui as donné, il donne la vie éternelle à tous ceux que tu lui as donnés (Jn 17, 1b-2).

La vie éternelle... Le lent polissage de ces mots pendant près de deux mille ans de christianisme et plus encore, leur utilisation parfois fantaisiste - ont émoussé le sens et la portée de ce qui constitue l'une des clefs de voûte de l'horizon johannique et une voie royale pour accéder aux thèmes majeurs de cette œuvre. Car, la vie éternelle, ce n'est pas seulement une vie de bonheur qui ne finirait jamais, ce n'est pas non plus seulement l'être-avec-Dieu rencontré précédemment : c'est rien moins que la participation à l'intimité divine, selon les dires mêmes de Jésus : *"La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ" (Jn 17,3).*

La familiarité évidente de l'auteur du quatrième évangile avec la culture hébraïque nous renvoie au sens biblique de ce verbe "connaître",

4 On relève 2 emplois seulement, et ce dans un sens eschatologique strict.

5 Les synoptiques peuvent en parler également, çà et là, mais chez eux l'emploi est marginal et concerne uniquement l'*eschaton*.

qui implique une relation d'intimité, et se vit donc comme une expérience active et non comme un savoir de pure extériorité. Le modèle de cette connaissance nous est fourni par la nature des liens entre Jésus et son Père : *Le Fils connaît le Père comme le Père connaît le Fils,* car le Fils *est* dans le Père comme le Père *est* dans le Fils (cf Jn 10,38), avec, en plus, la puissance de l'affirmation d'aséité qui touche à l'être même de Dieu. Il s'agit donc pour l'homme d'entrer dans cette relation privilégiée, par la connaissance du Père qui implique la reconnaissance du Fils comme seul témoin véritable de ce dernier : à ce titre, Jésus est donc *la porte* (10,7.9), *le chemin, la vérité et la vie* (14,6). Et c'est parce qu'il *est la vie,* qu'il tend de tout son être à la communiquer à tout le genre humain : ... *moi, je suis venu pour que les hommes aient la vie, et qu'ils l'aient en abondance* (10,10b), *ce qui pourra aller pour lui jusqu'à se dessaisir de sa propre vie* (10,11.15.17.18).

Le principe intrinsèque de ce système bâti sur la relation, c'est l'amour, relation la plus forte qui fait être l'un dans le moment même où il s'oublie pour faire accéder l'autre à l'être. *Nul n'a d'amour plus grand que celui qui se dessaisit de sa vie pour ses amis* (15,13) : placé en position d'intermédiaire, Jésus donne sa vie par amour pour le Père et par amour pour le genre humain, non dans une relation d'aliénation (à celui-ci) ou dans un but d'expiation (des fautes de celui-là), mais parce que c'est la seule manière d'expliciter ce lien unique qui existe entre le Père et le Fils d'une part, et entre eux et l'humanité d'autre part. Seule, donc, la mise en pratique de cet amour-là qui précède l'homme - *comme je vous ai aimés* - permet à ce dernier d'entrer dans la relation princeps, c'est-à-dire d'accéder à la *connaissance* de Dieu, autrement dit d'accéder à la *vie éternelle.*

Cette mise en œuvre n'entre cependant pas dans les capacités humaines, mais requiert l'assistance de l'Esprit. Cet Esprit qui *est* au cœur même de la relation Père-Fils, qui est cette relation - dont la première (et non la moindre) tâche est *d'enseigner toutes choses et de faire se remémorer de tout ce que* (Jésus) a dit (14,26b), autrement dit de faire accéder à la vérité toute entière (16,13b). Cette vérité à laquelle nous essayons péniblement d'accéder, inlassablement... La perception, puis l'intériorisation du message christique rendu possible par l'Esprit, et qui se traduit par la continuation de l'amour et du service de l'autre permet au disciple de *demeurer* dans le cercle de l'amour divin :

> "Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés ; demeurez dans mon amour. Si vous observez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour, comme, en observant les commandements de mon Père, je demeure dans son amour" (15,10).

et d'atteindre à l'unité parfaite : *qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux comme toi en moi* (17,22b), dans *la joie* et *la paix* que le Christ laisse aux siens... ici-bas.

On l'aura remarqué, en effet, dans la perspective johannique que nous venons de parcourir, le concept de *vie éternelle* ne désigne pas un bien accordé dans un temps situé au-delà de notre temps mortel : c'est *hic et nunc*, dans l'opacité, la fragilité et l'épaisseur de toute existence humaine, que commence cette *vie éternelle*, par une sorte de "mise au diapason" de chacun avec la vie trinitaire :

> "En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui écoute ma parole et croit en Celui qui m'a envoyé a la vie éternelle ; il ne vient pas en jugement, mais il est passé de la mort à la vie" (5,24).

IV

Démesure de la promesse et ségrégation

Accordée à tous, cette *vie éternelle* ? On voudrait répondre par l'affirmative, simplement. La réponse, toute en nuances, est cependant plus complexe, mais si nouvelle, si exaltante en Jean qu'il nous faut encore en dire un mot. La conviction profonde de l'évangéliste est, répétons-le que *Dieu ne veut pas condamner le monde, mais au contraire que, par son Fils, le monde soit sauvé*. C'est dans le même sens qu'est à entendre la phrase de Jésus, disant : ... *quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai à moi tous les hommes* (12,32). Le Fils, *vraie lumière*, vient illuminer chacun pour lui permettre d'effectuer un choix entre bien et mal ; mais l'homme est libre - l'amour ne supporte pas la contrainte - il peut donc refuser la lumière et préférer un confortable enténèbrement. Ce faisant, c'est lui qui fait son malheur, ce n'est pas Dieu qui le punit. Bien au contraire, l'offre demeure, intacte et sans cesse renouvelée, de *vie éternelle* dans la plus banale immédiateté du quotidien.

"Tout le monde ira au paradis, elle et moi, qu'on soit béni, qu'on soit maudit, on ira..." chantait un Michel Polnareff optimiste et confiant

au début des années soixante-dix. L'explosion culturelle de mai 1968, s'accommodant assurément mal de cette ultime ségrégation "pour l'éternité" entre bons et méchants, avait fini par faire sauter l'un des derniers verrous de cette angoisse souvent irrationnelle, et jamais réellement surmontée, chez les croyants comme chez les incroyants, d'un avenir de tourments sans fin. Manière provocante pour le poète de dénier toute consistance au plus sinistre fantasme de l'humanité, en assurant simplement la promotion joyeuse, décomplexée et volontariste de son rêve le plus ancien. Incontestablement, une dédramatisation de ces questions s'est opérée dans le dernier demi-siècle, et la refonte de certains textes à Vatican II a aussi contribué, pour une part non négligeable, à cette heureuse évolution. Le temps est décidément révolu - du moins dans nos contrées occidentales, au niveau culturel relativement élevé - où l'on pourrait moraliser la vie d'une société à coups d'interdits sanctionnés par les images terrifiantes de l'enfer.

Il n'en demeure pas moins vrai que le christianisme prend au sérieux l'existence humaine dans sa continuité, c'est-à-dire non durablement entravée par la mort du corps, et qu'il a, dès le début, établi un lien de causalité entre l'agir de l'homme durant sa vie terrestre et son devenir ultérieur dans l'ailleurs proposé par la foi : il s'est ainsi agi pour le croyant de se déterminer entre un avenir avec Dieu ou un avenir sans Dieu, celui-ci synonyme de bonheur éternel, celui-là, au contraire, source des plus vives inquiétudes. Le Nouveau Testament fut et reste, semble-t-il, le seul substrat valable pour une réflexion sérieuse à ce sujet.

Conclusion

Le rapide inventaire des termes néo-testamentaires qui, de manière explicite, font référence à l'habitation de l'homme avec Dieu - *Paradis, Royaume (ou Règne), vie éternelle, etc.* - nous permet de tirer quelques conclusions claires et précises, à partir desquelles je proposerai ma propre conclusion.

* Tout d'abord, quel que soit le vocable utilisé, il faut noter l'extrême sobriété des évangélistes pour parler de cet habitat avec le divin. Aucune description, aucun parallèle avec les réalités terrestres connues, agréables ou désirables mais beaucoup de métaphores telle celle

du festin pour parler du Royaume. La religion populaire a donc pu broder tout à loisir sur ce canevas vierge de toute représentation consistante.

* Ensuite, à l'exception de l'incise lucanienne faisant mention du *Paradis*, les réalités de l'Au-delà que sont le *Royaume* et la *vie éternelle* jouent sur le double registre futur/présent, avec cette nouveauté radicale - par rapport au judaïsme, par exemple, qui va s'en trouver profondément scandalisé - que le présent se trouve désormais promu réceptacle d'un salut déjà réalisé, et donc en marche, qui relègue dans l'eschaton le seul dévoilement de ce qui reste encore caché. *J'ai vaincu le monde* (Jn 16,33) affirme Jésus, au seuil de sa Passion, à une communauté de disciples en complet désarroi et, sous peu, en plein délabrement : proclamation qui pousse au paroxysme l'insupportable écart entre l'attente millénaire d'un salut prestigieux, et l'incongruité de celui, totalement à rebours, qui se réalise sous leurs yeux. Désormais, cependant, il n'y a plus lieu de déserter le présent, de fuir le monde et de placer son espérance dans un monde nouveau situé hors de ce monde-ci : c'est bien là, ici et maintenant, que le Fils laisse les siens, les consacre dans la vérité et les confie au Père pour qu'ils y poursuivent sa mission. Dans cette logique, l'accès à cette réalité eschatologique qu'on peut nommer indifféremment Paradis, Royaume ou vie éternelle, se conçoit beaucoup moins en terme de "récompense" obtenue à l'issue d'une existence dévalorisée, car vécue comme un "exil", qu'en terme de continuité d'une seule et même existence, dès lors que touchée par la Bonne Nouvelle et embrasée par elle, elle devient - par delà ses évidentes imperfections - sillage de lumière, trace d'un Autre, suscitant à son tour la mise en route, à tout moment, de nouveaux témoins.

* Enfin, et ce n'est pas la moindre des remarques, les temps nouveaux inaugurés par l'Incarnation, précisément parce qu'ils sont l'absolu contraire d'une victoire remportée selon les normes humaines de violence et de haine, ne peuvent se déchiffrer et s'actualiser que dans le registre de l'amour. Le christianisme reprend, certes, le premier commandement de la loi mosaïque : *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée* (Dt 6,5), mais lui en adjoint, par la bouche de Jésus (Mt 22,37-39), un second aussi important : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*. Ce commandement "nouveau" devient le commandement absolu, désormais seul

lieu de vérification tangible de l'amour d'un Dieu invisible[6]. C'est réellement là, dans ce service aimant de l'autre, que tout homme authentifie sa démarche de disciple, et qu'il accède dès ici-bas à ce "Ciel" (Paradis, Royaume, vie éternelle), et non dans une conduite de pure vertu personnelle qui ignorerait l'exigeante présence à autrui.

Voilà, me semble-t-il, ce qu'une lecture croisée des textes évangéliques nous apprend sur ce vieux, très vieux concept de paradis, tel que ceux-ci l'actualisent à partir de la prédication de Jésus. Étonnante découverte (redécouverte ?) d'un "paradis" qui est d'abord à vivre dans le temps présent, avant de devenir le face à face avec Dieu (version *Royaume*) - ou l'intégration en Dieu (version *Vie éternelle*). Est-ce, à la réflexion, une idée si étonnante, voire si choquante ? L'idée de la réalisation, dès cette vie, de son contraire - l'enfer - nous est sans doute plus familière. En effet, le siècle qui s'achève a été, de toute l'histoire humaine, celui où la barbarie de l'homme s'est le plus frénétiquement exercée contre son semblable. Des millions d'êtres ont ainsi expérimenté l'*Enfer des camps d'extermination nazis, l'Enfer du Goulag, l'Enfer des Khmers rouges, l'Enfer de tous les génocides.* Il y a aussi l'*Enfer de l'esclavage sexuel* qui, aujourd'hui encore, atteint dans leur chair des millions de femmes et d'enfants des deux sexes à travers le monde, l'*Enfer de la drogue*, spirale infernale, qui ne cesse de progresser, l'*Enfer* de toutes les exploitations de l'homme par l'homme, de toutes les tortures, physiques et psychiques... Le pire des textes à visée moralisatrice d'antan n'aurait jamais été capable d'imaginer des châtiments divins aussi effroyables que ceux que l'humain a eu le "génie" d'inventer, inlassablement, non seulement pour exterminer son semblable, mais aussi et surtout pour faire de sa mort le supplice absolu, où la jouissance extrême de l'un s'abreuve littéralement de la souffrance extrême de l'autre, dans une sorte de négation totale de l'un et de l'autre, de tout l'humain, de toute vie, de Dieu lui-même... Lorsqu'on apprend que des miliciens, pour punir une femme de l'ethnie ennemie, l'ont forcé à enterrer son enfant vivant[7], on est pétrifié, anéanti devant ce nouveau seuil de l'horreur qui semble, dé-

---

6 Cf 1Jn 4,20 : "Si quelqu'un dit : *"J'aime Dieu", et qu'il haïsse son frère c'est un menteur. En effet, celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit, ne peut pas aimer Dieu, qu'il ne voit pas."*
7 *Le Monde*, mardi 31 mars 1998, p.15, dossier "Rwanda, enquête sur un génocide".

cidément, pouvoir être toujours repoussé plus loin, au-delà de toute imagination et l'on se dit que, sûrement, l'*Enfer* c'est cela !

C'est pourquoi, je ne pense pas m'écarter de la ligne évangélique en énonçant ma conviction profonde : le *Paradis* - nonobstant sa réalisation plénière dans l'*eschaton* - c'est d'abord ici et maintenant, dans la mesure où je le fais advenir... pour l'autre. Cette conviction prend à revers deux tendances pour le moins néfastes : d'une part, la fuite devant les aspérités du présent et le repli dans un monde "meilleur" ; d'autre part, la recherche égoïste du paradis, le terrestre comme le céleste.

* La question de temporalité d'abord : le christianisme prêta longtemps le flanc à la critique en orientant tellement le désir de ses fidèles vers les biens de l'Au-delà que ceux-ci en vinrent à déserter leurs responsabilités dans la gestion des réalités terrestres. Ce que Marx qualifia d'"opium du peuple" et Nietzsche de "fantasmagorie". Aujourd'hui au contraire, donnant acte implicitement au christianisme de sa lecture renouvelée de l'Évangile, André Comte-Sponville, philosophe athée, peut écrire cette phrase que je pourrais signer : "Nous sommes dans le Royaume : l'éternité, c'est maintenant"[8]. Heureuse convergence, même si celle-ci demeure nécessairement limitée. Ce n'est pas rien, cependant, que cette commune conscience de la sacralité de notre temps humain eu égard à la responsabilité qui nous incombe à tous, d'œuvrer à la construction, ici et maintenant, d'un monde qui soit, pour nos semblables, non un *Enfer* mais un *Paradis*...

* Car, il s'agit bien de faire en sorte que ce monde-ci soit un paradis dans une perspective altruiste, ce qui est *a priori* infiniment difficile, voire parfaitement extravagant et irréaliste. C'est la ligne de crête des Béatitudes, que rejoint l'exigence éthique d'Emmanuel Lévinas, écrivant : "Le visage s'impose à moi sans que je puisse cesser d'être responsable de sa misère"[9]. Nous ne sommes plus ici dans la perspective d'un salut individualiste, dans lequel l'amour du prochain serait davantage un moyen pour "faire son salut" qu'une fin en soi. Nous sommes dans la ligne de la responsabilité infinie ouverte par l'autre, res-

---

8 André COMTE-SPONVILLE et Luc FERRY, *La sagesse des Modernes*, Robert Laffont, Paris, mai 1998, p. 329-330.

9 Emmanuel LÉVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 45

ponsabilité qui commande non seulement de ne pas lui nuire, mais aussi de lui faire du bien, et donc - suprême exigence - de faire cesser, si possible, le mal qui l'accable... *Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour ceux qui vous diffament* (Lc 6,27-28). Entendus dans l'absolu, ces impératifs peuvent cependant passer pour accablants, voire insupportables. Prônent-ils le stoïcisme, la négation de toute sensibilité, l'aliénation mentale, pire : l'impuissance, la lâcheté, le mensonge[10] ? Rien de tout cela ! Le secret de leur compréhension réside dans leur contexte. Il serait stupide, en effet, de nier le désir et même le besoin de bonheur qui habite chaque être humain dans sa condition finie. Il y a un temps pour recevoir, comme il y a un temps pour donner (l'image est utilisée par A. Comte-Sponville de l'enfant qui "prend le sein" et de la femme qui "donne le sein"). Le Christ lui-même n'est ni un faible, ni un dépressif, ni un masochiste : il aime visiblement la vie, le pain de l'amitié, le vin des noces, et même le parfum "de grand prix" qu'une femme répand sur ses pieds... En revanche, il manifeste une royale liberté quant au souci de sa propre survie, et c'est en cela qu'il nous interpelle : parce que son existence est totalement fondée en Dieu, il peut aller jusqu'à la mort pour témoigner qu'une autre vie est possible, selon une autre logique. Il donne parce qu'il a reçu, il donne ce qu'il a reçu. Tel est le secret du don : penser à l'autre avant soi, œuvrer à sa libération et à sa réalisation authentiques, pour lui permettre d'accéder à sa pleine conscience d'humain - corps, esprit, âme - bref tenter de l'aider à accéder à "un petit coin de paradis", requiert assurément un solide équilibre intérieur, une certaine légèreté de l'être, une totale liberté quant aux normes mondaines, aux angoisses et obligations sociétales de compétition et de réussite, exigences multiples et constantes que seule rend possible une expérience antérieure, absolue et singulière entre toutes : celle d'habiter déjà en Dieu, d'avoir d'ores et déjà en partage le plus grand trésor du monde, et avec lui une joie que, ni les blessures, ni même les tragédies de l'humaine condition

---

10 Cf Nietzsche "Et l'impuissance qui n'use pas de représailles devient, par un mensonge, la "bonté" ; la craintive bassesse, "humilité" ; la soumission à ceux qu'on hait, "obéissance" (c'est-à-dire l'obéissance à quelqu'un dont ils disent qu'il ordonne cette soumission - ils l'appellent Dieu). Ce qu'il y a d'inoffensif chez l'être faible, sa lâcheté, cette lâcheté dont il est riche et qui chez lui fait antichambre, et attend à la porte, inévitablement, cette lâcheté se pare ici d'un nom bien sonnant et s'appelle "patience", parfois même "vertu", sans plus ; "ne pas pouvoir se venger" devient "ne pas vouloir se venger" etc.etc. *La généalogie de la morale*, première dissertation, § 14, Idées/Gallimard, p. 61 ss.

ne peuvent profondément ou durablement entamer. À vrai dire, quand l'être humain peut arriver à ce stade - donner quelque chose du Paradis à l'autre - c'est que lui-même a déjà tellement reçu de ce Paradis, qu'il n'a qu'un mérite tout relatif à donner un surplus, qui déborde naturellement de lui-même : Dieu, en effet, ne sait faire que dans l'abondance.

Michèle MARTIN-GRUNENWALD
Théologienne, Lyon

Donna SINGLES

L'homme aux prises avec la gloire

La façon de présenter la sagesse divine chez Paul est bien connue : "... ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, et ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment" (I Co 2,9)

Il semble bien que saint Irénée, évêque de Lyon au IIe siècle, n'ait pas pris trop au sérieux ces paroles de l'Apôtre. Le premier grand théologien de l'Église avait bien laissé "monter dans son cœur" ce qu'il espérait de Dieu. En effet, il a introduit dans sa réflexion une idée passée totalement sous silence dans le texte de Paul : le rôle de l'homme dans son avenir avec Dieu.

Pour Irénée, ceux qui aiment Dieu participent, eux-mêmes et dès ce monde, à la préparation de leur vie dans l'autre. Rien ne caractérise mieux la toile de fond de la théologie irénéenne que cette façon d'aborder la question : le refus de faire du "*patch-work*", des coupures nettes entre l'œuvre de Dieu et celle de l'homme. Les deux s'entremêlent au point où il serait futile d'essayer de dégager les frontières définies entre elles. Irénée ne cesse pas de voir une profonde continuité entre ce qui arrive à l'homme ici-bas et son "arrivée" dans l'Au-delà, entre le travail de Dieu en l'homme et le travail que fait celui-ci en vue de son propre accomplissement.

Cet enseignement fondé sur le principe de progression dans la continuité, est le strict minimum à retenir dans la pensée d'Irénée, quelles que

soient les difficultés d'interprétation d'un corpus vieux de 1800 ans - quelles que soient aussi les lacunes dans nos connaissances de l'époque qui l'a produit. Considéré donc comme acquis, ce "minimum" nous dispense d'un travail préalable de justification difficile à réaliser dans les limites d'un court article. Il nous permettra de suivre avec une certaine confiance, la logique des intuitions irénéennes sur la vie après la vie jusqu'à ses ultimes conséquences.

Sur cette question, l'intérêt de remonter à Irénée réside surtout dans le fait qu'à travers ce grand pasteur de l'Église, censée jouir "du charisme de la vérité"[1], nous nous retrouvons proches des sources apostoliques de la foi. Nous nous mettons en présence, non pas d'un simple individu, mais de toute une communauté de chrétiens vivant quelques décennies après la mort du dernier apôtre.

Comment Irénée a-t-il exprimé l'attente de "ceux qui aiment Dieu" ? Notre réponse, cherchant à respecter le caractère englobant de la vision d'Irénée, mettra l'accent, dans un premier temps, sur l'expérience terrestre de l'homme comme des prémisses de la plénitude qui l'attend. Un deuxième temps abordera brièvement quelques éléments de l'eschatologie irénéenne. Finalement, on verra en quoi la vie sans fin avec Dieu est conforme à la réalité constitutive de l'homme défini comme un "esprit incarné". L'homme destiné à jouir sans fin de la gloire de Dieu ne connaîtra son accomplissement qu'en devenant à l'image de celui qui s'est incarné, de celui qui "s'est fait cela même que nous sommes afin de faire de nous cela même qu'il est"(*AH* Prologue, V).

I

L'expérience terrestre, prémisses de la plénitude à venir

Dans la pensée d'Irénée, la progression qui "se souvient de ses racines", c'est-à-dire, l'aboutissement en Dieu de l'expérience terrestre du créé, révèle sa portée anthropologique dès qu'on touche la nature de l'homme. L'être humain, œuvre prodigieuse, non pas de la

1 *Adversus haeresus*, IV, 26, 2. Désormais, le sigle *AH* indiquera l'ouvrage d'Irénée contre les hérésies de son temps.

déchéance démiurgique, mais de la puissance et de la sagesse divine, est lancé *inachevé* dans ce monde par les Mains de son Créateur.

Le mot "inachèvement" est capital dans ce contexte. Il enracine l'homme mortel solidement dans une attente marquée par un élan incessant vers la libération de sa mortalité. En effet, son modelage d'après l'image de Dieu à partir de "ce qu'il y a de plus pur et de plus fin"[2] de la création, n'implique pas, pour autant, un état primitif de perfection. La bonté divine qui a présidé à la création de l'homme ne supprime pas le besoin de celui-ci de progresser, bien au contraire. Pour l'évêque de Lyon, la nécessité d'avancer sans cesse vers un "plus être" est inscrite en l'homme comme partie intégrante de son futur face-à-face avec Dieu. Cette donnée fondamentale de l'anthropologie irénéenne scelle l'identité personnelle de l'homme définie comme une unité profonde, corps/âme/esprit - d'où l'insistance d'Irénée que le corps aussi est appelée à porter le poids de la gloire que Dieu lui conférera. Dès ce monde, l'incorruptible comme promesse est semé dans la chair corruptible de l'homme.

La cohérence de cette idée insolite est double. Elle vient, d'une part, de la théologie irénéenne de la création selon laquelle le corps de l'homme reçoit l'empreinte, la "forme de Dieu", et d'autre part, de sa théologie de l'eucharistie : progressivement, le pain et le vin tirés des prémices de la terre, affermissent le corps pour la vie dans le Royaume. Ainsi, le corps aussi participe-t-il à l'espérance de la résurrection grâce à la semence de la vie incorruptible que l'eucharistie enfouit dans l'être charnel de l'homme. C'est cette dialectique intrinsèque au lien entre création et eucharistie qui rend indissociable les deux textes qui suivent :

> Dieu "dessina sur la chair façonnée sa propre forme, de façon que même ce qui serait visible portât la forme divine", car c'est en tant que façonné à l'image de Dieu que l'homme fut placé sur la terre" (*Dém.* 11).
>
> "... cet organisme même (...) est nourri de la coupe qui est le sang du Christ et fortifié par le pain qui est son corps... de même nos corps qui sont nourris par cette eucharistie, après avoir été couchés dans la terre et s'y être dissous, ressusciteront en leur temps, lorsque le Verbe de Dieu les gratifiera de la résurrection 'pour la gloire de Dieu le Père', car il procurera l'immortalité à ce

---

2 Irénée, *La Démonstration apostolique*, n* 11. Désormais, le sigle *Dém.* indiquera le livre d'Irénée ainsi intitulé.

> qui est mortel et gratifiera d'incorruptibilité ce qui est corruptible, parce que la puissance de Dieu se déploie dans la faiblesse" (*AH* V,2,3).

Inutile d'insister plus longuement sur ce point : l'eucharistie, offrande de la création, ratifie la promesse inscrite en l'homme comme "*capax dei*", comme étant constitutivement "capable de Dieu". C'est ainsi qu'elle prépare progressivement son être - mortel jusqu'à ses racines charnelles - pour l'immortalité. Devant un prodige si peu évident, la position d'Irénée est, pour autant, claire : elle a Dieu comme auteur : là où la faiblesse de l'homme abonde, la puissance divine surabonde : "... la faiblesse de la chair, ainsi absorbée, fait éclater la puissance de l'Esprit" (*AH* V, 9,2).

Toutefois, personne ne l'ignore : le chemin vers Dieu n'est pas tracé d'avance. En particulier, les traités de morale et de spiritualité à travers les siècles du christianisme présentent le péché comme l'obstacle majeur sur ce chemin - ce qu'Irénée ne nie certes pas. Plus d'une fois, il reproche amèrement aux hommes le mal qu'ils font non seulement aux autres, mais aussi à eux-mêmes. Il a beaucoup de difficulté à comprendre comment un homme peut accepter de réduire son humanité à l'état de la sauvagerie issue d'un orgueil ayant ses racines dans une suffisance de soi totalement désordonnée. Il faut préciser, cependant, que la fin de ces malheureux pécheurs est en dehors de l'horizon d'Irénée. Il ne spécule pas sur leur sort, pas plus que sur celui du "diable et de ses anges". Son regard est ailleurs, tourné vers la vaste majorité des hommes qui pèchent plutôt par manque de jugement, par "inadvertance", comme dans le cas d'Adam. Ils sont vraiment à plaindre car le péché les afflige, il leur enlève le bonheur auquel ils sont appelés déjà même dans ce monde.

Le lien entre péché et accablement de l'esprit est inséparable de l'eschatologie d'Irénée car il voit dans la mort, non seulement la porte qui s'ouvre sur le royaume, mais aussi la fin de la détresse qui opprime tant le pécheur : sa capacité de se faire mal est définitivement supprimée. Ainsi, la mort fait-elle partie du processus de croissance commencé à la naissance. Mieux, elle est la libération d'une liberté souvent détournée dans la vie, dont l'effet le plus funeste est d'empêcher l'homme d'atteindre pleinement sa propre vérité. Donnée à l'homme pour aimer, la liberté s'accomplit à l'instant où la mort l'attache à jamais à celui qu'il aime au-dessus de tout.

> "Car il ne nous a pas libérés pour que nous nous détachions de lui... mais pour que, ayant reçu plus abondamment sa grâce, nous l'en aimions davan-

tage et que, l'ayant aimé davantage, nous recevions de lui une gloire d'autant plus grande quand nous serons pour toujours en présence du Père" (*AH* IV,13,3).

La mort comme libération pour mieux aimer Dieu s'inscrit parfaitement dans la logique de l'enseignement irénéen sur le caractère pédagogique du péché. À sa façon, la faute aussi mûrit l'homme pour la gloire car elle lui apprend à vivre l'espérance dans l'expérience de la miséricorde divine. En effet, prétendre que l'homme est capable d'atteindre son accomplissement sans l'expérience du pardon divin, ce serait apporter de l'eau au moulin des gnostiques qui se croient être les seuls détenteurs de leur futur bonheur. C'est pourquoi Irénée pense qu'il est néfaste pour l'homme de nier sa condition pécheresse ou de vouloir vaincre ses faiblesses seuls.

"Ils sont tout à fait déraisonnables, ceux qui n'attendent pas le temps de la croissance et font grief à Dieu de la faiblesse de leur nature… ces insatiables et ces ingrats refusent d'être d'abord ce qu'ils ont été faits, des hommes sujets aux passions ; outrepassant la loi de l'humaine condition, avant même d'être des hommes, ils veulent être semblables au Dieu (*AH*, IV, 38, 4).

Irénée, fin connaisseur de l'homme, voit ainsi dans son cheminement terrestre un élément indispensable de son perfectionnement, de l'œuvre commencée par l'Artiste divin en vue de sa future gloire. C'est pourquoi Irénée dit à l'homme : "... attends patiemment la Main de ton Artiste, qui fait toutes choses en temps opportun... tu monteras à la perfection" (*AH*, IV, 39, 2). Mais cette "montée à la perfection", pièce centrale de l'eschatologie d'Irénée, présentera quelques difficultés plus tard pour ses lecteurs dans la mesure où son enseignement se laisse "entacher" de la vision apocalyptique des fins des temps.

II

L'eschatologie irénéenne

Irénée n'a pas écrit une apocalypse, ni inventé le millénarisme qui y est parfois associé. Mentionné uniquement dans le dernier livre du Nouveau Testament (cf. Ap 20), le millénarisme est d'origine obscure. Il parle d'un royaume des justes ressuscités qui devraient régner pendant mille ans avec le Christ dans un monde restauré. Vue la familiarité de son public avec la littérature apocalyptique et le message de l'espérance qu'il portait pour les chrétiens de l'époque, Irénée

l'exploite dans un but essentiellement apologétique. Sachant que les premières générations de chrétiens ont tiré réconfort d'une mise en scène dramatique de l'aboutissement de l'histoire, Irénée à son tour, a recours à l'héritage millénariste qu'il a reçu des églises d'Asie Mineure - à cette grande fresque de la crise finale - pour combattre le pessimisme gnostique contre la bonté de la création.

L'évêque de Lyon voit dans le retour du Christ et son règne de mille ans, non seulement la fin du péché, qui devait atteindre son point culminant dans l'ultime combat entre Dieu et les puissances du mal, mais aussi la réalisation du centuple que Dieu lui-même a promis même en ce monde. La restauration universelle rappelle bien l'idée chez Irénée que Dieu respecte infiniment tout ce qu'il a créé. Rien n'est anéanti. À la fin des temps, tout sera transformé, le corps de l'homme avec la création toute entière qui "attend avec un ardent désir la révélation des fils de Dieu" (Rm 8,21 ; *AH* V, 32, 1).

Le millénarisme permet aussi à Irénée de combattre l'idée que seuls les "spirituels", les initiés peuvent être sauvés. Dieu veut le salut de tous, même de ceux qui ont vécu avant la venue du Fils, c'est-à-dire ceux qui vivaient dans l'attente de voir leur Salut. C'est pourquoi la pensée d'Irénée se tourne spontanément vers ceux qui avaient une moindre raison d'espérer, les morts qui ont précédé la venue du Christ. Eux aussi sont appelés à participer à la victoire de Pâques qui embrasse l'humanité tout entière depuis le commencement jusqu'à la fin.

Le Christ "descend" alors dans des régions obscures où les morts endormis attendent leur délivrance,

> Et sa lumière apparut et fit disparaître les ténèbres de la prison et sanctifia notre naissance et abolit la mort en défaisant ces mêmes liens dans lesquels nous avions été enchaînés. Et il montra sa résurrection, devenant lui-même premier-né des morts et relevant en lui-même l'homme tombé à terre, en l'élevant en haut dans les parties supérieures du ciel à la droite de la gloire du Père" (*AH* IV, 20, 5).

En effet, en se donnant à voir aux justes, quel que soit le moment de leur insertion dans l'histoire, le Christ répond à une exigence humaine fondamentale, celle de la nécessité de *voir* pour connaître. Le jour où l'homme verra son Seigneur, il saura clairement la vérité de sa propre création qui est celle d'être à l'image du Fils. Lorsqu'il vivra en compagnie avec le Christ vainqueur de la mort, sa confor-

mité à l'image de son Sauveur sera établie d'une manière stable, libérée à jamais de toute déchéance possible.

Mais il ne suffit pas de répondre au besoin de l'homme de voir son Seigneur. Il a besoin aussi de la nourriture. Le corps, même ressuscité, l'exige, d'où l'intérêt, pour Irénée, de l'image biblique du banquet eschatologique. Son exégèse sur ce thème est fondée essentiellement sur la promesse que Jésus avait fait à ses disciples à la Cène, de boire le fruit de la vigne avec eux dans le royaume (Mt 26, 29 et par.).

Cherchant encore une fois à réfuter la gnose dans son mépris du créé, Irénée raisonne : "Ce ne sont pas des êtres dépourvus de chair qui pourraient en boire (du fruit de la vigne), car la boisson tirée de la vigne a trait à la chair, non à l'esprit" (*AH*, V,33,1). Évidemment, la mentalité moderne se heurte à cette image singulière, mais rien ne l'empêche d'être attentif à l'intention qui l'a inspirée. Une telle interprétation de l'Évangile n'est pas dépourvue de signification, bien au contraire. En rejoignant l'espérance eschatologique des communautés primitives, Irénée pensait établir sa lutte contre le mépris de la matière sur des bases solides.

Repensé au plan symbolique, cet enseignement va loin : en assignant au corps humain un statut qui n'a pas d'écho dans notre expérience actuelle, il conteste toute idéologie de la vie. N'ayant aucune correspondance sur terre, l'image du corps glorifié et nourri par le vin céleste, interdit à l'homme de programmer sa vie seulement en fonction des limites fixées par lui-même. En laissant place au paramètre imprévisible de la gratuité divine, il lutte contre le désespoir des uns, mais aussi contre l'"*hubris*" des autres qui se nourrissent de la chair meurtrie, broyée de leurs victimes impuissantes.

La figure du "monde nouveau" freine alors ce qui est destructif, aliénant, imperméable à la transfiguration dans ce monde-ci. C'est un langage qui rappelle qu'il existe des virtualités dans la création que le "monde de transgression" ne peut faire naître. C'est en ce sens que la résurrection n'est pas quelque chose d'étranger à l'homme, un "miracle" extrinsèque à sa nature, mais la mise en œuvre des capacités qui sont immanentes en lui, et que le Ressuscité actualise en son temps. C'est ainsi que le corps "lavé de la mort" (*AH* IV, 22, 1), devient vecteur de sens. L'espérance de la résurrection est inscrite dans la chair de tous les hommes sans exception. Aucun ne doit être laissé

dans le sommeil de la mort. Le Christ fait de tous et de chacun, l'"Homme debout" (Cf. *Dém.* 9). Pour Irénée, c'est la logique du séjour du Christ auprès des morts étendus sous la terre. Dans l'annonce de la "Bonne nouvelle" de la résurrection, ceux-ci deviennent les premiers fruits de sa victoire.

Leur perfectionnement n'est pas pour autant achevé. Cette idée, évoquée à l'endroit des morts, risque de surprendre car, à nos yeux, tout progrès s'arrête avec le dernier souffle. Mais Irénée, fidèle au principe anthropologique d'un avancement toujours rattaché à ses origines, voit dans la mort plutôt un passage vers un "plus être". L'aspiration à la vie sans fin structure paradoxalement la mortalité même de l'homme. L'idée est capitale pour comprendre la pensée d'Irénée sur la vie avec Dieu.

III

La vie avec Dieu placée sous le signe d'une gloire inépuisable

Si l'homme continue à progresser même après la mort, c'est parce qu'il est avec Dieu *en tant qu'homme*. Le Verbe incarné, celui qui a "planté sa tente parmi les hommes" *(Dém.* 94), est la clé de voûte de cet enseignement. L'homme est conduit auprès du Père par le Fils dans l'Esprit. C'est ainsi qu'Irénée conçoit la continuité entre l'œuvre commune, du Verbe et de l'Esprit, les "deux Mains" de Dieu, dans ce monde - leur présence fidèle tout au long de la vie de l'homme qu'elles ont modelé au commencement - et le processus incessant de perfectionnement qu'elles prolongeront dans le monde à venir.

Nous voyons là une application tout à fait particulière de la doctrine irénéenne de l'accoutumance :

> "... lui, le Verbe de Dieu qui a habité dans l'homme et s'est fait Fils de l'homme pour accoutumer l'homme à saisir Dieu et accoutumer Dieu à habiter dans l'homme, selon le bon plaisir du Père (*AH* III, 20, 2).

L'image frappe par sa hardiesse. Toutefois, elle est parfaitement cohérente avec l'idée que la rencontre de Dieu avec les hommes, même dans la gloire, respecte toujours les conditions inhérentes au créé. Dieu sait que sa créature a besoin, non seulement de voir ou de toucher, mais aussi de s'habituer à ce qui est autre qu'elle. En effet,

il faut que l'homme et Dieu s'"apprivoisent" mutuellement. C'est pourquoi Dieu ne "saisit" pas l'homme sans se laisser "être saisi", à son tour, par l'homme.

> "Irénée, dit Houssiau, conduit ainsi à ses dernières conséquences l'idée johannique de la manifestation du Verbe dans sa vie humaine ; il n'y voit plus seulement des symboles de la gloire divine, mais une véritable théophanie"[3].

Expérience théophanique dans cette vie, expérience pleinement confirmée dans la vision de Dieu : voilà ce qui pousse Irénée à dire : "Ils verront leur joie, et leur joie c'est le Verbe incarné" (*AH*, IV, 9, 2). S'habituant à la compagnie du Fils dans ce monde, l'homme participe à la perfection de l'amitié que suppose cette accoutumance. Reste la question de la nature de cette "amitié parfaite" avec Dieu. Implique-t-elle une perfection fusionnelle ?

La question n'est pas aléatoire, vu l'intérêt actuel pour des positions religieuses qui acceptent l'idée d'une perte de soi finale dans un tout ineffable. La pensée d'Irénée sur l'union avec Dieu est claire: elle est fondée sur un principe qu'il ne contredit jamais. L'homme est et restera toujours un être créé. Il est foncièrement autre que Dieu : "... ce qui a été fait (est) autre que Celui qui l'a fait" (*AH* III, 8, 3). L'homme ne deviendra jamais Dieu, jamais fondu en lui. Il ne sera jamais divinisé au sens d'être absorbé par une action dévorante et totalisante du divin. Dieu est Amour, pas l'homme. Même dans la vision de Dieu, il continuera à croître "... plus nous le contemplerons, plus nous l'aimerons" (*AH* IV, 12, 2). L'homme mûr pour l'incorruptibilité demeurera à jamais 1'"autre" de Dieu.

C'est pourquoi l'homme progressera toujours vers Dieu, même dans l'Au-delà. Sa connaissance et son amour n'épuiseront jamais les ultimes possibilités de sa propre humanité, pas plus que celles de l'infini de Dieu. C'est l'idée sous-jacente à l'image irénéenne de l'homme glorifié découvrant sans cesse du nouveau en Dieu.

> "... conversant avec Dieu d'une manière toujours nouvelle : que cela doive durer toujours et sans fin" (*AH* V, 36, 1).

Ceci est la conséquence, non seulement d'une vie qui s'habitue graduellement dans ce monde à la présence du Verbe incarné, mais aussi de l'action de l'Esprit en elle. Faisant vivre l'homme selon la

---

3 A.Houssiau, *La christologie de saint Irénée*, Louvain-Gembloux, 1955, p.128.

ressemblance du Fils, l'Esprit habite en l'homme, il le "purifie (...) et l'élève à la vie de Dieu" (*AH* V, 9, 2). La mortalité humaine "... possédée en héritage par l'Esprit, oublie ce qu'elle est" (*AH* V, 9, 3).

Toutefois, l'Esprit n'accomplit jamais son œuvre en l'homme sans la complicité de celui-ci. C'est toujours avec le concours de l'homme qu'il le pousse vers une conversion permanente du cœur, vers une foi nourrie de la vérité que le Verbe lui révèle. En effet, ce sont ceux qui

> "craignent Dieu, qui croient à l'avènement de son Fils et qui, par la foi, établissent à demeure dans leurs cœurs l'Esprit de Dieu, ceux-là seront justement nommés hommes 'purs', 'spirituels' et 'vivant pour Dieu', parce qu'ils ont l'Esprit du Père qui purifie l'homme et l'élève à la vie de Dieu" (*AH* III, V, 9, 2).

Ainsi, l'Esprit est le fondement nécessaire - nous pourrions dire "la condition de possibilité" - sur lequel repose toute communication entre l'Increé et le créé. Vu sous cet angle-là, c'est l'Esprit qui *se* nomme comme la seule et unique réalité divine en l'homme. C'est cette Réalité qui œuvre en l'homme pour qu'il soit capable de saisir la vérité de ce qu'il est, pour qu'il soit capable de porter le poids de la gloire pour laquelle il a été créé : "... enlacé à l'Esprit de Dieu, l'homme accède à la gloire du Père" (*AH* IV, 20, 4).

"Porter", "saisir", "enlacer" : ces mots reflètent bien le dynamisme de la vision irénéenne que l'homme, même aux prises avec l'éternité, reste toujours un être en progression. La croissance est donc au cœur de l'eschatologie d'Irénée. Dieu, qui a créé en raison de son besoin d'avoir quelqu'un en qui il pouvait déposer ses bienfaits (cf. *AH* IV, 14, 1), continuera à jamais à "se combler" en enrichissant l'homme glorifié de tout ce qui n'est pas encore "monté" dans son cœur.

Donna SINGLES
Théologienne, Lyon



Luc MOREAU

Le paradis, notre espérance

"Là-bas nous serons en vacances et nous verrons et nous aimerons, nous aimerons et nous rendrons grâce. Voilà ce qui sera à la fin sans fin".

Saint Augustin[1]

Spontanément, le paradis est un jardin enchanteur, la demeure du bonheur et du jouir pour qui peine dans les rudes labeurs du quotidien, un lieu assez païen, qui permet de rêver et d'échapper aux brutalités hostiles de ce monde. On aurait tort de le considérer d'emblée comme la récompense symétrique de l'enfer, le châtiment des méchants[2]. Il est bien plutôt la joie gratuite, abondante et assurée, des amoureux comblés, et non la juste sanction des bonnes œuvres. Le paradis, c'est l'oasis pour le nomade fourbu en perdition dans le désert, ou la clairière pour l'homme des bois, le temps et le lieu du délassement. N'est-ce qu'un rêve, ou une aspiration, que chantent la poésie et la musique, qu'illustrent les peintres, que tentent de réaliser nos parcs et nos jardins de plaisance depuis les époques les plus reculées de Babylone et de l'Egypte ? Les jardins et les terrasses de l'Alhambra à Grenade, son patio des Myrtes, ont su esquisser le plaisir ineffable du paradis

---

1 *Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine. De Civitate Dei*, 22, 30, 5. Traduction du Fr. F.M. Berrouard *o.p.*
2 Cf. *Lumière et Vie* : "L'Enfer un destin impensable", n° 233, juin 1997.

coranique. "Celui qui obéit à Dieu et à son prophète sera introduit dans des jardins *(jannât)* où coulent les ruisseaux ; ils y demeureront immortels : voilà la victoire immense *(al-fawzu l-'athîm)* !" (Coran 4,13). Pour beaucoup de nos contemporains, le paradis n'est qu'une évasion, l'opium par excellence que peut offrir une religion. Et pourtant les chrétiens ont quelque chose à dire, à penser, à vivre même, du Paradis, autre chose que des mièvreries. L'espérance est directement en cause, quand elle est autre chose que le non-désespoir, la réponse, sinon toujours enthousiaste, du moins courageuse à l'invitation séduisante du Dieu de l'Alliance. Nous aimerions parfois que nos églises soient plus jubilantes, avec une parole pleine de saveur, au nom du Seigneur de la danse[3].

Le paradis a suscité au cours des âges des images à foison, au moins autant que l'enfer, en littérature, dans la peinture, et aussi dans les sermons... Les Écritures bibliques elles-mêmes ont puisé dans l'imaginaire des peuples qu'elles ont fréquentés. Contentons-nous ici de cerner au plus près ce que dit la Parole de la Nouvelle Alliance dans ses expressions symboliques majeures, après avoir tenté d'ajuster notre regard sur ce vieux mot d'origine sanscrite - *paradêsha* -, mot encore très populaire de notre temps, dans le langage chrétien. Le mot signifie "jardin".

*

* *

Je commence par évoquer le Coran, car il y est beaucoup parlé des jardins célestes à venir, et d'une façon qui rejoint assez facilement la sensibilité de gens qui n'ont pas grand chose à voir avec l'islam. Dès le début de sa prédication, le prophète Muhammad (Mahomet), annonçait un jugement final, avec une vie future, récompense pour "les hommes de la droite", et châtiment sévère pour les impies (Coran 56,27). Je n'insiste pas sur les clichés égrillards touchant "au paradis d'Allah", répandus depuis longtemps en Occident, renforcés par les délires orientaliste du siècle dernier. "Les jardins des délices" *(al-jannâti l-na'îm')*[4] sont, certes, un milieu de jouissance, "la maison du jouir" de Paul Gauguin peut-être, mais ils sont d'abord l'accomplissement de toute la création dans l'adoration et la louange du Seigneur, où

3 Cf. J. Moltmann. *Le Seigneur de la danse. Essai sur la joie d'être libre.* Cerf. 1972.

4 Le mot "Paradis" qui existe en arabe, *firdaws*, est peu employé dans le Coran : cf. Coran 18,107.

l'homme retrouve pleinement sa mission de *khalife* (Coran 2,30). Dans ce paradis, "plus de parole futile, ni incitation au péché, mais une seule parole : Paix ! Paix !" (Coran 56,25-26 ; 19,62). L'un des plus beaux noms du paradis, dans le Coran, c'est *al-Dâr al-salâm*, "la demeure de la paix. Méritent ce séjour de la miséricorde de Dieu, les gens du Livre qui croient en Lui et Le craignent ; même s'ils ont commis des fautes, Dieu a pu leur pardonner (Coran 5, 65). Mais alors que le croyant fidèle est mû par le désir de la face de Dieu (Coran 2, 172), son bonheur final n'est pas la réalisation stable de ce que fut sa quête. Ce paradis n'est pas la Demeure de Dieu ; Dieu n'a pas de demeure. Les textes du Coran sont très nombreux sur les fins dernières, le jugement final, le paradis et l'enfer : ils sont sans doute plus proches des prédications chrétiennes des premiers siècles, comme celles de Saint Ephrem (IVe siècle) que du *Cantique des cantiques* ou de l'*Apocalypse de Jean*. La proximité entre les Écritures bibliques et coraniques est manifeste, par contre, lorsqu'il s'agit du premier paradis.

Ce paradis, habituellement appelé *terrestre*, avec "toute espèce d'arbres séduisants à voir et bons à manger", et quatre fleuves coulant vers les quatre points de l'horizon (cf. Gn 2,8s)[5], a marqué aussi l'imaginaire occidental dans sa représentation du séjour final des justes ; mais, sans doute avant, pour tout simplement rêver la vie, par delà toute entrave, toute blessure. Cet imaginaire a aussi puisé dans les oracles prophétiques qui remettaient les hommes en recherche du paradis perdu : les prophètes annonçaient les promesses messianiques, par delà les infidélités, les désolations et les violences du moment, avec une création reprise à neuf, une toute autre Terre promise que celle de l'Exode. Les eaux vives jailliront de la résidence de Dieu; sur leurs rives pousseront des arbres verdoyants qui donneront nourriture et guérison au peuple nouveau (Ez 47,12). Ce sera encore plus merveilleux que dans le premier paradis, avec une fécondité surabondante de la nature (Os 2,20s ; Jr 31,23s), dans la paix générale venue de Dieu, la paix des hommes entre eux comme avec le lion et le serpent (Is 65,25), dans la joie parfaite (Is 35,10) : de souffrances, il n'y en aura plus, plus de larmes, plus de mort, on mangera à sa faim. Ces annonces ne se font pas dans un contexte de jugement, mais de

---

5 Les jardins islamiques, comme leurs représentations sur des enluminures, ou sur les tapis, sont le plus souvent séparés en quatre parts égales par des canaux évoquant les fleuves des origines.

promesse de vie en surabondance et de bonheur, proclamée par la générosité sans limites du Dieu Vivant. Ce qui est en cause, ce n'est pas une rémunération, un salaire, une récompense de Dieu Seigneur, Mais le fruit d'une alliance toujours aimante : ainsi l'annonce de tout un peuple à Abraham qui a cru, l'annonce d'une terre à Moïse. Jérémie, et d'autres prophètes avec lui, éveille à une alliance, d'un tout autre ordre, intérieure et libre, de "Dieu avec les hommes". "Je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur - oracle du Seigneur" (Jr 31,33). Voilà sans doute la meilleure évocation du paradis qui donne sens à la vie croyante : l'alliance pleinement vécue, qui, certes, récompense la fidélité, mais qui est d'emblée d'un autre ordre que la rétribution. "Alors je serai leur Dieu et eux seront mon peuple. Ils n'auront plus à s'instruire mutuellement, se disant l'un à l'autre : 'Ayez la connaissance du Seigneur ! "Mais ils me connaîtront tous des plus petits jusqu'aux plus grands, parce que je vais pardonner leur crime et ne plus me souvenir de leur péché" (Jr 31,33-34) : au delà de la réconciliation, la communion.

Comment des générations ont-elles pu être terrorisées par le jugement dernier et la peur de l'enfer, alors que les pasteurs avaient mission de donner le goût savoureux des pâturages éternels (Jer 23,1-3 ; Ez 34,1s ; Jn 10,1s.16) ? Mais il faut reconnaître que le *Dies Irae* n'est pas une pure invention du Moyen-Age[6] ; il reflète les alarmes du Jour de Yahvé, un thème souvent repris par le prophétisme (Soph 1,14s). Toute une religion, pas seulement populaire, a accentué le caractère redoutable de l'ultime jugement en s'égarant dans des conceptions de l'effroi sacré mal compatible avec l'Évangile. Heureux malades de l'Hôtel-Dieu de Beaune, en Bourgogne, qui ont eu jadis, sous leurs yeux, avant de mourir, le rétable du *Jugement dernier* peint par Rogier van der Weyden (XV[e] siècle) ! Cette œuvre artistiquement admirable, est théologiquement bien en place[7]. L'enfer n'a rien de burlesque ; il prend peu de surface ; la culbute des damnés a quelque chose de retenu, la torture leur est intérieure. Les justes émergent du sol comme de jeunes pousses, pour se rendre sur le seuil du Paradis[8] qui n'est autre que la porte de la maison du Père. L'histoire de toute alliance, fut-elle d'amour, implique un certain jugement sur la libre fidélité au

---

6 Le chant *Dies irae* date du XIII[e] siècle.

7 Cf. Eliane GONDINET-WALLSTEIN. *Un rétable pour l'Au-delà,* Mame. 1990.

8 On pourrait dire "sur le parvis", mot qui a la même origine que "paradis".

pacte comme à celui qui l'a offert. Mt 25,31ss. nous met dans un autre ordre que celui du strict judiciaire : "Venez, les bénis de mon Père, recevez en héritage le Royaume qui vous a été préparé depuis la fondation du monde... Ce que vous avez fait à l'un des plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait. Jésus est venu en invitant les hommes à venir à lui, en annonçant un don et un pardon, une réconciliation et une communion : nous ne sommes plus sous la loi de la sanction. Dans la dynamique de la grâce, "salaire" et "récompense", sur la bouche de Jésus sont des métaphores. Le vrai bonheur ne se mérite pas[9].

Finalement, se reconnaître concerné par le paradis, et se l'imaginer, quand on est chrétien, surtout quand on lit l'évangile de Matthieu, c'est revenir à la grande déclaration des Béatitudes (Mt 5,2-12), dont les commentateurs habituels nous laissent trop sur notre faim, tant que nous n'entendons pas dans ces paroles inaugurales, précisément, une *déclaration* d'amour ou d'alliance[10]. Dans ces formules énigmatiques, "Heureux !" ou selon Chouraqui, "En marche !", l'important est le non-dit : dans les écrits de sagesse, on sous entend une expérience spirituelle que l'on veut partager ; chez les prophètes est exprimée une promesse. Chez Jésus, il y a l'une et l'autre et un "plus" qui lui est propre, et qui transfigure tout le propos : à la fois, "heureux êtes-vous dès maintenant, car je vous aime" et "venez à moi, suivez-moi, je vous ferai heureux !". Ce qui m'a aidé à percevoir ce sens ce fut la lecture, jadis, d'une lettre d'un fiancé à sa fiancée, le fiancé était Nikos Kazantzakis. En effet, "le pauvre dans l'âme", le "doux", l'affamé et assoiffé de justice", "le miséricordieux", c'est d'abord Jésus : en ces versets, il offre le bonheur, et plus profondément, sa vie, qu'il désire faire partager. Il se met même directement en cause, ce que ne faisaient ni les sages ni les prophètes d'autrefois : "Heureux êtes-vous si l'on vous insulte, si l'on vous persécute et si l'on vous calomnie de toutes manières *à cause de moi* !" Sur la montagne, Jésus déclare son amour à ses disciples, et au-delà, aux foules, en invitant fortement à une réponse, à une réciprocité, qui entraîne dans une participation de vie et une imitation de conduite. Kazantzakis précisait à sa fiancée : je ne vous invite pas à la facilité, mais notre vie vaudra la peine

9 Cf. Jorge SEMPRUN, *Adieu vive clarté*, Gallimard, 1998, p. 204.
10 Cf. *Lumière et Vie*, n° 234, "Les Béatitudes : le bonheur inversé".

d'être vécue[11]. Alors tout le reste du "sermon sur la montagne". qui n'a pas grand chose d'un sermon, prend son sens, sa densité, sa dimension sans mesure : "Vous êtes la Lumière du monde" (Mt 5,14) ; "Je ne suis pas venu abolir la Loi et les Prophètes, mais les accomplir" (*ibid* 17), jusqu'à l'extrême. C'est avec Jésus que se prononce le "Notre Père". Prier, faire l'aumône, jeûner "en secret" a sens parce que ces attitudes sont vécues en comunion avec le Père lui-même. Ne pas juger, aimer ses ennemis, ce n'est possible qu'en vivant avec le Père, comme Jésus. Nous comprenons pourquoi le Royaume des cieux n'est pas pour ceux qui disent bien haut : "Seigneur ! Seigneur !", mais pour qui fait le bon plaisir du Père, avec et comme Jésus (Mt 7,21). Nous comprenons mieux aussi la stupéfaction des foules à l'écoute de telles paroles ; nous en sommes nous-mêmes éberlués, car ce n'est un sermon ni de scribe ni d'homme d'église (*ibid* 7,28-29). L'autorité avec laquelle parle Jésus, c'est, peut-être avant d'être divine, l'audace de celui qui aime (en Dieu qu'il est), et qui appelle à lui ceux dont il désire faire ses amis, en les faisant participer à sa vie de Fils (*ibid* 6,9s). Pour moi, c'est dans ces chapitres de Matthieu que nous saisissons le mieux la dynamique chrétienne à partir de la foi en Jésus-Christ, foi dans l'authenticité de sa vie comme de sa parole : alors se profile "le chemin qui mène à la Vie" (*ibid* 7,14). L'espérance bâtit sur le roc (*ibid* 7,24). Sur cette voie, des images justes du paradis sont capables de soutenir nos forces intérieures pour mettre en œuvre ces paroles surprenantes du mont des Béatitudes.

L'idée et les représentations que nous nous faisons du but ultime de notre existence, qu'elles expriment le désir profond du disciple ou l'attente de toute la communauté croyante, ne peuvent pas ne pas marquer nos engagements dans le présent, ou du moins elles les jugent. S'interroger sur le paradis, ce n'est pas seulement essayer de scruter le futur, mais se demander ce que nous faisons et vivons maintenant : une nostalgie du paradis perdu ? La création d'un paradis sur terre ? ou l'avènement d'une vie toute nouvelle dont le régime n'est plus celui de la loi du Maître et de l'adorateur - de l'esclave (en arabe *'abd* a ce double sens) -, mais la logique de l'amour mutuel ? À l'écoute des béatitudes, les amis du Seigneur (Jn 15, 14-16)

11 "Nous avons donné une grande chiquenaude à la vie et elle a pris une force divine... Que Dieu donne que vous éprouviez avec moi de grandes joies et de grandes peines, et jamais la médiocrité et l'ennui..." N.K. à sa fiancée, de Kiev, le 30.6.1928.

répondent à un choix qui concerne le présent immédiat avec l'avenir : avec Jésus, désormais leur nourriture est de répondre au Désir du Père ; avec lui, comme lui, ils ne sont jamais seuls puisqu'ils font le bon plaisir du Père[12]. Le Père lui-même reconnaît qu'il trouve sa joie, son plaisir, en son Fils bien-aimé (Mc 1,11), et c'est pourquoi, il recommande : "Ecoutez-le !" (Mc 9,6). Il n'est peut-être pas inutile de rappeler qu'en grec *ethelô* signifie aussi bien "désirer" que "vouloir", alors que dans notre vocabulaire moderne "vouloir" employé seul est impératif, et même impérieux, surtout quand on parle de la volonté de Dieu ; nous en faisons trop vite un synonyme de "commander". Or le parfait serviteur, dans l'amour, est tout en intelligence avec celui qu'il aime et devance librement les ordres (Is 42,1 ; Mt 12,18). La vie esquissée sur la montagne des béatitudes n'échappe au rêve que si elle participe de la vie de Dieu : ce qui est impossible à l'homme seul, "chez Dieu *(para theô)* tout est possible" (Mt 19,26), quand on est appelé à vivre de ce que vivent ensemble le Père et le Fils. L'Évangile, on le dira jamais assez, s'est voulu libérateur de la relation "*domination-soumission*", et Jésus ne se moque pas de ses fidèles quand il présente son "joug" comme "aisé" et son "fardeau léger". Nous sommes dans le même contexte que celui des béatitudes : "Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau, et moi je vous soulagerai... Je suis doux" (Mt 11,28-30). Marcher à la suite de Jésus, y compris en prenant sa croix, initie au Royaume des cieux désormais "tout proche"; la croix elle-même est porte du paradis...

"Étroite est la porte et resserré le chemin qui mène à la vie" (Mt 7, 14), tellement la voie qu'offre Jésus est en contradiction avec les comportements spontanés de l'homme en ce bas-monde. Mais au moment où la crise pascale atteignait son sommet, il encourageait les siens à la sérénité : "Que votre cœur cesse de se troubler. Croyez en Dieu, croyez aussi en moi. Il y a beaucoup de demeures dans la maison du Père, sinon je vous l'aurais dit..." (Jn 14,1-2). Et les croyants, au cours des âges, méditant la Parole de Dieu tout en restant aux prises avec les épreuves de leurs temps, ont nourri leur espérance, ce désir de vie, de communion, d'alliance parfaitement nouée avec le Père en Christ, avec de nombreuses images proposées par les Écritures elles-mêmes. Je choisis ici trois registres de symboles, repris fréquemment dans la

12 Cf. Mc 1,11 ; Mt 3, 17 ; 17,5.

liturgie et dans l'art chrétien : le jardin, le repas et le banquet de noces, la cité céleste. Autant de thèmes enchanteurs dans la morosité quotidienne, à condition d'en vivre déjà sur cette terre les exigences, dans une foi cohérente.

Le jardin

Le paradis-jardin est l'image première, qui n'est pas propre à la Bible : si le mot vient d'Orient, la poésie des Grecs et des Latins a chanté abondamment ce lieu de délices. À juste titre, Jean Delumeau parle[13] de "l'amalgame des traditions : de Moïse et Homère à saint Thomas d'Aquin." Les écrits du Nouveau Testament se réfèrent plus ou moins directement au paradis originel de la Genèse, ce lieu de bonheur où le Créateur avait placé le premier couple : tout y était don et facilité, des "vacances"[14]. Fertile et luxuriant, ce jardin chante la gloire du Dieu vivant. On le devine dans certains récits de la résurrection de Jésus qui fut enseveli dans un "jardin" (Jn 19,41). Au matin de Pâques, Marie de Magdala a d'abord pris son Seigneur pour le jardinier ! La fresque de Fra Angelico qui évoque cette rencontre est bien connue ; sur une tapisserie du XVI[e] siècle, dans l'abbatiale de la Chaise-Dieu, Jésus apparaît dans un jardin exubérant de fleurs, de fruits, de colombes et de petits lapins, bêche en main et revêtu du manteau royal. La résurrection, cependant, n'est pas qu'une restauration de l'antique Eden, il ouvre à un tout autre bonheur dont le premier n'était qu'une pâle figure : cette façon de lire l'Ancien Testament, comme *figure* du Nouveau remonte à Jésus lui-même et à Saint Paul. Le paradis est toujours évocation de la Vie, de la fécondité en surabondance. Il est aussi l'accomplissement de la terre promise à Israël, cette terre "plantureuse et vaste, qui ruisselle de lait et de miel" (Ex 3,8), ce pays qui "se repose de la guerre" (Jos 11,23). Pourtant il s'agit d'une autre terre, d'un autre jardin, où ce qui pousse - comme sur le rétable du Jugement Dernier à Beaune - ce sont des justes, qui étaient morts comme le Christ, à la manière du grain de blé tombé en terre, pour porter beaucoup de fruit (Jn 12,24). Comme le suggère l'épître aux Hébreux, au Paradis, nous serons au septième jour de la création, le *Jour du Repos* du Créateur

---

13 Cf. *Une histoire du paradis. Tome I : "Le jardin des délices"*. Fayard. 1952.
14 Selon le mot de saint Augustin cité en exergue : *"Ibi vacabimus..."*.

(Hé 4,1ss), dans toute sa gloire. Le jardin est, par excellence, cet espace pacifiant, ce lieu de détente, et de recueillement.

La poésie du Cantique des cantiques, que la liturgie juive de la Pâque adoptait au début de notre ère, affleure dans l'évangile de Jean, notamment lors de la rencontre du ressuscité avec Marie de Magdala (Jn 20,16). "Mon bien-aimé est descendu en son jardin aux parterres embaumés, pour paître son troupeau dans les jardins et y cueillir des lis. Je suis à mon bien-aimé et mon bien-aimé est à moi" (Ct 6,3s). On n'oublie pas le premier Eden quand on se représente les jardins à venir, mais ils sont autre chose : le jardin clos de l'intimité, l'amour seul à seul, abondamment commentés par les mystiques, comme saint Bernard[15]. Dans les charmes du jardin, se vivent à la fois l'amour communautaire du peuple avec son Dieu et l'union de chaque fidèle avec son Seigneur : le "Marie !" que Jésus adresse à Marie-Madeleine, le matin de Pâques, est très révélateur. Ce n'est pas encore l'heure de la parfaite union : "Ne me retiens pas... Va trouver mes frères... Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu" (Jn 20,17)[16]. Finalement, dans la prédication comme chez nombre de théologiens dans la plus commune tradition, le Jardin, c'est l'Église des saints, ou c'est l'âme, "le jardin de l'âme"; et le jardinier de l'une et de l'autre, c'est le Christ.

Dans le souvenir du jardin primordial, est très présente la mémoire du premier couple et de la chute originelle ; l'iconographie classique[17] la met plus ou moins en évidence : le paradis chrétien ne se conçoit pas sans l'histoire tragique de l'humanité sauvée, et sauvée par le nouvel Adam.

Pour Paul (Rm 5,12-21), le premier Adam était "la figure de celui qui devait venir" ; les baptisés sont morts au vieil homme pour l'avènement d'une toute nouvelle lignée de "fils de Dieu" (Ga 3, 26s). "Il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus." Le paradis comme jardin, chez les chrétiens, récapitule tout le mystère

15 Cf. ses "sermons sur le Cantique des cantiques", dans saint Bernard, *Œuvres mystiques*, Seuil, 1953.
16 Cf. Coran 19,36 qui attribue à Jésus cette parole : "Dieu est, en vérité, mon Seigneur et votre Seigneur", sous-entendu : "je suis un homme comme vous".
17 Admirer, entre autres, *Van Eyck. L'Agneau mystique*, Harold Van de Perre. Gallimard/Electra, 1996.

du Salut pour célébrer le Mystère divin lui-même dans toute sa gloire : nous ne pouvons approcher celui-ci et le deviner qu'à travers toute cette histoire de drame et de grâce qu'est le Salut, dans tout son déploiement historique. "Fils de Dieu, nous le sommes, dès maintenant... Ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblables, parce que *nous le verrons tel qu'il est.*" (1 Jn 3,1-2)[18].

Parmi les autres multiples symboles jardiniers, il faudrait pouvoir nous arrêter davantage sur l'image forte de *la vigne*. Dans les écrits prophétiques, elle est chantée comme l'élection divine. Pour Israël, c'est ressentir toute la tendresse de Dieu et se faire reprocher ses infidélités (Jr 2,21 ; 5,10 ; Ez 19,10-14). Pourtant Dieu pardonnera au nom de sa propre fidélité (Is 5,1-7 ; 27,2). La vigne est aussi la Sagesse, donc pas seulement le peuple, mais d'une certaine façon, Dieu même : "Je suis comme une vigne aux pampres gracieux, et les fleurs sont des produits de gloire et de richesse. Je suis la mère du bel amour et de la crainte, de la connaissance et de la sainte espérance" (Si 24,17-18). Quand, le soir du Jeudi-Saint, Jésus prend à son compte tout ce symbole - "Moi, je suis la vigne véritable, et mon Père est le vigneron" (Jn 15, 1) -, il affirme avec force son initiative de choix "Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis" (Jn 15,16). Ce qui est en cause, c'est porter du fruit, et un fruit qui demeure : c'est bien du paradis eschatologique qu'il s'agit, avec son Arbre de vie, dont l'arbre de vie de la Genèse était une préfiguration. Mais la vigne, avec son fruit et son vin, nous fait passer à un autre ordre symbolique, fort riche, celui du repas et du banquet des noces.

Le repas

Derrière la satisfaction et l'euphorie du repas, se cachent les épreuves de la faim et de la soif, derrière la sécurité et le bonheur de l'hospitalité, se cache la précarité de la misère et de la solitude. Le repas redonne goût à la vie, et bien des pages bibliques nous mettent en appétit, comme lorsque la Sagesse invite à sa table, dans le livre

18 Notons combien le - et les - jardins sont à la mode en France, en ces dernières années du XXe siècle : il suffit de citer trois magazines de ces tout derniers mois : *Géo* avec "Jardins de France" dans son numéro d'avril 1998, deux hors-série, de *Télérama* "L'amour des jardins" (mars 1998) du *Nouvel Observateur* "Tous les jardins du monde" (juin 1998).

des Proverbes (Pr 9,1-6) : elle "a abattu ses bêtes, préparé son vin, elle a aussi dressé sa table ; elle a dépêché ses servantes et proclamé sur les hauteurs de la cité : 'Qui est simple ? Qu'il passe par ici !' À l'homme insensé elle dit : "Venez, mangez de mon pain, buvez du vin que j'ai préparé ! Quittez la sottise et vous vivrez, marchez droit dans les voies de l'intelligence'." On ne peut citer tous les textes prophétiques qu'on sent présents dans tant de démarches et de paroles de Jésus[19], depuis les noces de Cana (Jn 2,1ss) jusqu'au dernier repas qui fonde l'Alliance nouvelle dans l'histoire, à quelques heures de sa mort, en passant par le pain multiplié à tous ceux qui le suivaient[20] et sa parabole du banquet de noces : "Venez, tout est prêt maintenant !" (Lc 14,17). Un tel repas resserre les liens de voisinage, il est aussi le signe de l'amitié gratuite, si peu spontanée en ce monde. À un convive qui voulait faire plaisir à Jésus, semble-t-il, en s'exclamant : "Heureux qui prendra son repas dans le Royaume de Dieu !", celui-ci lui répond de façon quelque peu glaciale par le récit des invités qui se dérobent... car un repas crée des liens et honore toujours celui qui invite. Mais, grâce à Dieu, si j'ose dire, la parabole rebondit : à son serviteur qui a essuyé les refus et les dérobades, le maître lui commande : "Va-t'en vite par les places et les rues de la ville, et amène ici les pauvres, les estropiés et les boîteux" (Lc 14,21). Matthieu rapporte un récit analogue, où il s'agit d'un roi, pour les noces de son fils (Mt 22,11ss). Symbole de vie, le repas dit autre chose que le jardin : c'est toute la vitalité sociale des hommes qui est évoquée, avec ses rendez-vous, ses invitations, le même plat partagé, les mains qui se tendent, les paroles qui s'échangent ; des liens s'approfondissent, des accords se créent. Jésus ouvre sa table sans restrictions : "on viendra du levant et du couchant, du nord et du midi, prendre place au festin dans le Royaume de Dieu" (Lc 13,19).

Ces évocations prennent un tout autre relief quand Jésus fait franchir sa Pâque nouvelle à ses disciples, en fondant avec eux en cette terre, l'Alliance éternelle, entre l'humanité et le Père : ce sont les noces véritables. On ne peut comprendre toute la portée de la crise du Vendredi-Saint ni le troisième jour, sans ce qui s'est passé au soir de la der-

19 Entre autres : Is 25,6; 65,13... Même si vous n'avez pas d'argent,venez !" (Is 55,1).
20 Mc 6,31-44 ; 8,1-10 ; et parallèles.

nière Cène, telle que nous en écrivent les évangiles, et surtout Jean[21]. C'est l'aboutissement de ce que Jésus a vécu et échangé avec ses disciples, dans de longues et minutieuses préparations, déjà une première et décisive ratification. Voilà qu'ils constituent ensemble une communauté fondée sur l'hospitalité et le service (Jn 13,2ss), plus que cela, sur le don réciproque des êtres. Si Jésus veut que le pain soit son corps et que le vin soit son sang, c'est pour inviter de façon pressante : "prenez et mangez", "prenez et buvez". La communion créée est étroite ; la grande prière eucharistique de Jésus (Jn 17) est sans ambiguïté au terme des longue confidences des chapitres 13-16. On ne peut oublier ici ce que déclarait Jésus à Capharnaüm (Jn 6) : "Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle... Il demeure en moi et moi en lui". On ne peut être plus explicite, surtout quand il continue : "la chair ne sert de rien, c'est l'esprit qui vivifie ; les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont vie" (Jn 6,63)[22].

Ce qui frappe encore plus que dans la symbolique du jardin, c'est que, tout en même temps, l'invitation est la plus étendue – "la multitude des hommes" - et la plus personnalisée, adressée à l'intime de chacun. "Voici que je me tiens à la porte et je frappe ; si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui pour souper, moi près de lui et lui près de moi" (Ap 3,20 ; cf. Ct 5,2). Le paradis ne sera pas un ralliement de masses : l'appel divin touche au plus secret, réveille le plus seul en chacun, en cette alliance des êtres où il n'y a de don que de soi. La seule fois où nous trouvons le mot "Paradis" sur la bouche de Jésus, tout juste avant de mourir, c'est pour dire à l'un de ses compagnons de misère : "en vérité, je te le dis, dès aujourd'hui tu seras avec moi en paradis" (Lc 23, 43). Communion des solitudes, avec Le Seul, l'Unique à être Père, Fils et Esprit ! La fresque de la Cène, œuvre d'Andrea del Castagno[23], à Florence est impressionnante, surtout quand on la compare à celle de Fra Angelico, d'un tout autre charme : chaque convive est lui-même ; ce qui fait la communion, c'est davantage la nappe blanche de la table, et aussi le jeu des mains qui parle. Jésus n'est pas entouré d'une équipe d'inconditionnels. Autour de la table se forge une entente de foi mutuelle,

21. Mc 14,22s ; Mt 26,26s ; Lc 22,15s ; Jn 13-17 ; 1 Co 11,23s.

22. Jésus est nourriture parce que Parole, avec plus de vérité que le rouleau d'Ezéchiel (Ez 3,1s) ou le petit livre de Jean en Ap 10,8s.

23. Dominique RIGAUX, *Un banquet pour l'éternité : la Cène d'Andrea del Castagno*, Mame, 1997.

seule capable de l'emporter sur la fragilité des échanges qui ne sont qu'humains. Le Seigneur était lucide : "Vous me laisserez seul. Mais non, je ne suis pas seul... Courage ! J'ai vaincu le monde" (Jn 16,32-33). Toute la solidité de roc qui fait l'alliance nouvelle tient à l'union du Fils au Père : "Le Père ne me laisse jamais seul, car je fais ce qui Lui plaît" (Jn 8,29).

Cette double dimension de l'union qu'offre le Seigneur, largement communautaire et profondément intime, nous la retrouvons dans ses manifestations de Ressuscité : les unes très personnalisées, comme à Marie-Madeleine, à Thomas, à Pierre ou encore avec la fraction du pain à Emmaüs, les autres rassemblant un plus grand nombre de disciples, avec ou non mention d'un repas, que ce soit dans une salle aux portes fermées ou sur le bord du lac de Tibériade. Les unes et les autres se tiennent étroitement : après le partage du poisson, le dialogue avec Pierre (Jn 21,15ss), si personnel - "Simon fils de Jean, m'aimes-tu ?" -, édifie en même temps la communauté naissante ; "pais mes agneaux, pais mes brebis ;" Avec la symbolique du repas, s'expriment de façons nuancées tous les jeux de "l'admirable échange", qui font la communauté vivante où ce ne sont pas seulement les similitudes qui cimentent l'ensemble, mais bien davantage les originalités de chacun, dans le meilleur de soi, qui s'offrent et se reçoivent. Dans ces perspectives, le paradis ne devrait pas avoir grand chose à voir avec les foules manipulées par un *leader* plus ou moins charismatique ! [24].

La Cité céleste

Pourtant, le paradis est bien évoqué aussi comme un vaste rassemblement de toutes les nations : "ma maison sera appelée maison de prière pour tous les peuples" (Is 56,7) ; "alors je serai leur Dieu et eux seront mon peuple" (Jr 31,33). Le symbole de la Cité sainte, la Jérusalem céleste (Ap 21-22) s'impose chez les chrétiens au détriment des jardins idylliques, même si ceux-ci restent très présents dans l'iconographie comme dans l'imaginaire populaire. Nous pouvons parler d'un paradis *politique*, en nous gardant de donner à ce mot sa signification courante actuelle, et pas davantage sa signification moyenâgeuse :

24. Lire Jean-Claude Sagne, *La loi du don. Les figures de l'Alliance*, Lyon, 1997.

nous voulons dire qu'il s'agit d'un rassemblement vraiment humain, en société vivante comme vit une ville.

Là encore la Jérusalem historique, de Palestine, n'est qu'une figure de la Cité qui descend du ciel. Cette image urbaine exprime surtout deux perspectives : le terme du pèlerinage des hommes en route sur cette terre, et l'unité articulée de la communauté arrivée à sa plénitude.

Ici-bas, nous sommes des voyageurs de passage ; notre patrie n'est pas de ce monde. Ne restons pas attachés à des cités fermées sur elles-mêmes, qui n'ont pour dieu que leurs idoles, et pour ambition l'affirmation de leur domination, dans la violence et l'injustice. Les cités terrestres, somme toute éphémères, sont sans cesse en rivalité, rongées de superbe ou de peur. La Jérusalem céleste attire à elle : elle est le terme du véritable Exode, mené par Jésus, nouveau Moïse (Ac 3,15 ; 5,31 ; Hé 2,10). Jésus a créé toute une dynamique : "Et moi, une fois élevé de terre, je les attirerai tous à moi" (Jn 12,32). Jésus n'écrase pas de son amour ; il refuse tout culte de la personnalité à son endroit (Jn 6,15), et c'est précisément par le désintéressement dont il témoigne lors de sa passion et de sa mort, qu'il séduit. Ce qu'il veut, c'est la gloire de son Père, et, pour les pauvres et les pécheurs, la liberté et la joie des enfants de Dieu. Nous voilà mis en marche, comme des pèlerins polarisés par l'accueil qui les attend : "Quelle joie quand on m'a dit : allons à la maison du Seigneur !" (Ps 122,1).

Dans cette cité, nous n'y serons ni comme des brebis errantes ni comme des troupeaux bêlants. L'image, c'est la vraie ville comme on n'en fait plus "une ville où tout ensemble fait corps" (Ps 122,3). La communion des solitudes et des diversités se vivra dans l'harmonie. Paul compare cette cohérence interne au corps humain vivant de tous ses membres justement articulés : vous êtes le corps du Christ, et membres chacun pour sa part" (1 Co 12,12s). Les hommes cheminent vers la paix véritable : "J'écoute ce que dit le Seigneur. Ce que dit le Seigneur, c'est la paix pour son peuple et ses fidèles" (Ps 85,9). Se réalise dans cette ville le règne du Père en plénitude, non selon un pouvoir dominateur, mais selon la grâce des échanges de l'amour. Certes, il n'y aura plus de larmes, plus de mort ; l'ancien monde s'en sera allé (Ap 21,4). "Celui qui a soif, moi, je lui donnerai de la source de vie, gratuitement" (Ap 21,6). Mais le terme paradisiaque n'est pas une sorte

de pays de Cocagne, et le bonheur n'est plus tellement de ne plus avoir soif, mais *d'être en Dieu*. La Cité sainte que Jean vit descendre de chez Dieu (Ap 21,2ss) est la rencontre du peuple nouveau, "la jeune mariée parée pour son époux", et Dieu lui-même : "Voici la demeure de Dieu avec les hommes. Il aura sa demeure avec eux, ils seront son peuple, et lui, Dieu-avec-eux, sera leur Dieu" ...Plus besoin de temple : le Seigneur, le Dieu Maître-de-tout, est son temple, ainsi que l'Agneau" (Ap 21,22). Alors seront arrivés les temps où les véritables adorateurs que cherche le Père, L'adoreront "en esprit et en vérité" (Jn 5,20-24). Plus besoin de l'éclat du soleil ni de la lune, "car la gloire de Dieu l'a illuminée, et l'Agneau lui tient lieu de flambeau" (Ap 21,23 ; 22,5). De nuit, il n'y en aura plus. C'est pourquoi il n'y aura plus de peur ; les portes de la ville seront toujours ouvertes (Ap 21,25 ; Is 60,3.11). On ne redoutera plus d'ennemi, on pourra vaquer en toute liberté sur les places, entre les rues et la campagne, siéger aux portes... Cette ville ne prétend aucunement être la cité idéale à réaliser ici-bas ; le paradis ne s'impose pas comme une utopie sociale ou politique, davantage comme un Ailleurs-avec-Dieu.

Eaux vives et jardins ne sont pas évacués de la vision de Jean : la nouvelle Jérusalem a ses vastes espaces verts et ses fleuves : "L'ange me montra le fleuve de vie, limpide comme du cristal, qui jaillissait du trône de Dieu et de l'Agneau. Au milieu de la place, de part et d'autre du fleuve, il y a des arbres de vie qui fructifient douze fois, une fois chaque mois ; et leurs feuilles peuvent guérir - même ! - les païens (Ap 22,1-2 ; Ez 47,12). Le retable de Van Eyck s'inspire directement de l'Apocalypse en faisant du bonheur du paradis, une fastueuse liturgie eucharistique, convergeant vers l'Agneau, sous le rayonnement magnifique de l'Esprit de Pentecôte, en pleine verdure édénique. La ville est bien présente : c'est le parc au cœur de la ville. En ce tableau admirable, œuvre d'un peintre qui pourrait être aussi bien enlumineur que maître verrier, la transcendance qui fait le Paradis, se manifeste par une harmonie étonnante entre le hiératisme des rites et des costumes et un réalisme presque troublant dans la représentation des plantes ou de la fontaine d'eau vive, et surtout des visages. On reconnaît que chacune, chacun, - les vierges, les ermites, tous les pauvres gueux, et même les anges musiciens - sont là, faisant la foule, avec leur histoire propre et toute leur âme.

"Les serviteurs de Dieu l'adoreront ; ils verront sa face et son Nom sera sur leurs fronts" (Ap 22,3-4). Pour éveiller les esprits à la

dynamique évangélique, nous pouvons user d'images concrètes à condition qu'elles soient suscitées par la Parole des Écritures. Et la beauté qui réjouit l'œil ou l'oreille, ne fait qu'orchestrer la joie qui vient de l'Esprit, qu'ont fait naître les promesses prophétiques comme les exclamations de la Nouvelle Alliance : "Heureux les invités au banquet des noces de l'Agneau ! ... Heureux ceux qui lavent leurs robes ; ils pourront disposer de l'Arbre de Vie, et pénétrer dans la Cité, par les portes !..." (Ap 19,9 ; 22,14). Tel est *l'enchantement* de la foi ; je ne crains pas le mot, et l'on peut s'inquiéter de la disparition de la réalité qu'il vise chez certains d'entre nous, comme s'il y avait mauvaise conscience à désirer un bonheur toujours plus exaltant et accomplissant. Mais, c'est vrai, il ne s'agit pas de déraper vers les contes de fées. Le Paradis n'est pas nécessairement une évasion ou un assouvissement facile de ses appétits, même les plus nobles, pas plus que l'Enfer ne serait qu'un stimulant pervers sado-masochiste. L'Évangile est "bonne nouvelle" non seulement d'un sauvetage de la mort, mais d'un *bonheur* de dépassement, dès à présent, et pas seulement pour le futur, à titre de récompense méritée. Si, à certaines époques, on a exagéré avec raffinement sur les détails des fins dernières, avec une imagination débridée notre scepticisme contemporain n'est pas forcément de meilleur aloi ! Méditer sur les promesses du Dieu d'alliance, ce n'est pas s'égarer dans les "comment" d'une existence dans l'Au-delà, c'est adhérer déjà au mystère d'union qui nous est offert dès maintenant, et donne sens et force à la vie d'aujourd'hui. Si l'on avait cru vraiment à la cité céleste comme épanouissement de la communauté humaine, comment aurait-on pu laisser construire nos banlieues H.L.M. et les quartiers "à risques" ? Si la Parole de Dieu invite depuis des millénaires, à sa table, gratuitement, tous ceux qui ne peuvent pas payer, quelles que soient leurs origines ethniques, ce n'est pas seulement pour un lointain avenir... Ce qui manque, ce n'est pas un pouvoir chrétien, mais de l'imagination évangélique, qui ne peut être qu'audacieuse et courageuse, qui saurait circuler modestement, à sa place, dans la vie sociale, sans besoin de donner des leçons, rejoignant seulement d'autres initiatives venant de tous horizons d'idées.

Dans ces expériences réalistes, nous pouvons commencer à découvrir le bonheur véritable, en même temps que "le Dieu véritable et la vie éternelle" (1 Jn 5,20). On aime à parler aujourd'hui de la "visibilité" de l'Église, et c'est vrai que la vie religieuse annonce d'une certaine façon le Royaume céleste ; mais c'est toute l'Église terrestre qui doit

se battre de façon *évidente* contre les Babylones modernes et leurs empires qui tuent et asservissent, les frères les plus démunis en premier. N'est-ce pas toute la portée permanente de l'Apocalypse qui nous dit, de façon si exigeante mais aussi magnifiquement optimiste dans le Christ, les violences et la Paix ?

Ce n'est donc pas un luxe de faire "arrêt sur image" sur nos représentations du Paradis. Des critiques, des choix sont indispensables ; il faut se laisser aller aussi à l'admiration, à la contemplation indispensables à l'engagement de toute la vie. La Parole de Dieu n'est pas d'abord une parole enseignante, pas même un commandement ; déclaration d'amour, d'alliance, elle séduit en premier. C'est une parole qui a du goût, elle est savoureuse. Le vieux prophète Jérémie, qui n'est pas toujours très drôle, clame son enthousiasme : "Quand tes paroles se présentaient, je les dévorais ; ta parole était mon ravissement et l'allégresse de mon cœur... Tu m'as séduit, Seigneur ; et je me suis laissé séduire" (Jr 15,16 ; 20,7.9.11). On sent la même vie "mystique" chez l'auteur de l'Apocalypse, dont le petit livre a d'abord et avant tout, la douceur du miel, dans sa bouche, parce qu'il annonce la victoire de l'Agneau, mais un arrière-goût d'amertume, dans les entrailles, car les luttes terrestres sont encore rudes contre la Bête aux multiples têtes... (Ap 10,9). Appelés à aimer comme Jésus nous a aimés (Jn 15,12) - un amour pas ordinaire en ce bas-monde ! -, nous sommes pressés à trouver le bonheur, à créer ses conditions, avec nos frères, selon la même logique que prône l'auteur de la première lettre de Jean (4,20) : comment pouvons-nous nous permettre d'attendre un paradis, celui que nous venons d'essayer de dire, offert par Dieu que nous ne voyons pas, sans déjà tout faire pour le commencer avec les autres hommes ? Non seulement il y a mensonge dans cette attente, mais comment prendre goût au bonheur auquel nous sommes invités ? Gardons les grandes images du Paradis, pour nous en réjouir et les contempler dans la prière, comme dans l'art, en musique, en peinture... Ce Paradis est pour les enfants, pour les poètes, et aussi pour tous les indignés et les révoltés qui veulent croire à la joie pour tous.

R. L. MOREAU, *o.p.*

Christian DUQUOC

Chronique 1

"CORPUS CHRISTI"

A propos des émissions pascales de Arte

L'émission, "Corpus Christi", diffusée sur Arte, n'a pas seulement passionné les historiens, mais elle a atteint un public très large. Elle eut suffisamment de vertus inquiétantes pour interroger les croyants et susciter chez les amateurs de théologie des questions sérieuses. Depuis que exégètes, historiens, écrivains nous ont habitués à des portraits divergents de Jésus, à des supputations contradictoires sur sa biographie et sur les causes de sa mort, usant avec science, pertinence, sagesse ou audace des documents multiformes du Nouveau Testament, des apocryphes ou des quelques indices dispersés dans l'histoire profane, nous en étions arrivés, avec sans doute quelque inconscience, à accepter un écart conséquent comme allant de soi entre les documents scripturaires et les requêtes de la science historique. Suivant sa sensibilité, on privilégiait le témoignage de l'écrivain inspiré ou l'on préférait s'adonner à un exercice de méthode critique et se contenter d'un minimum de certitudes émanant de milieux non militants, de témoins dits impartiaux parce que non impliqués.

Ainsi ai-je entendu, lors d'un débat avec les journalistes producteurs de "Corpus Christi", avancer que, de la Passion de Jésus, nous n'étions assurés que d'une donnée : le Prophète a été crucifié sous un procureur romain puisque le supplice infligé était une sanction romaine. En conséquence, on pouvait en déduire avec cohérence que le procès avec les autorités juives fut construit postérieurement, en raison des désaccords persistants entre judéo-chrétiens et juifs orthodoxes. Ainsi Jésus, si j'en crois l'un des exégètes intervenants, n'aurait été qu'un vertueux pharisien romain éliminé légalement par le procureur. Ce serait Paul qui, par ressentiment, aurait créé la brisure avec le pharisaïsme, milité pour les intérêts du Grand-Prêtre et finalement utilisé le personnage Jésus pour inventer le christianisme.

Sur le socle certain que le Nazaréen a été condamné et crucifié par les Romains pour des motifs obscurs, des historiens créent un récit d'une valeur historique aussi inassurée que les écrits évangéliques de la Passion aux enjeux clairs.

Pour quelle interprétation doit opter l'amateur éclairé ou non, celui qui en tout état de cause ne dispose pas du stock énorme de détails certains accumulés par les chercheurs et coordonnés par des historiens imaginatifs ?

Pour le théologien, le référent historique admis par les journalistes de Arte : Jésus le Nazaréen a été crucifié par les Romains sous Ponce Pilate, suffit amplement. Ce référent brise avec le mythe puisqu'il inscrit

dans l'histoire cet homme Jésus, et que de plus il l'inscrit tragiquement : il n'est pas décédé de mort naturelle, il a été exécuté. Exécuté, cela signifie qu'il n'a pas été tué par hasard à un coin de rue, tel le pauvre voyageur qui aurait pu terminer sa carrière sur la route de Jéricho, selon la Parabole. Il a été tué parce que condamné par au moins une autorité judiciaire et politique légitime.

Il suffit au théologien de savoir l'authenticité événementielle de cette condamnation qui le mena à la mort elle n'est pas de mince conséquence.

- Cette authenticité événementielle est répertoriée dans le Credo apostolique : "Il a été crucifié sous Ponce Pilate".

- Cette authenticité événementielle est la seule qui soit retenue par Paul : Jésus crucifié, après l'avoir reconnu comme humain né d'une femme dont il n'éprouve nul besoin de dire le nom, et comme juif né sous la Loi.

Jésus est donc arraché à un mythe construit : ses disciples peuvent l'avouer prophète, le reconnaître Messie, le décrire thaumaturge, le suggérer d'une condition divine, il n'en reste pas moins qu'il a été légalement, à une date précise de notre histoire et dans un lieu non moins précis, condamné et mis à mort. C'est sur ce socle que s'enclenche le récit interprétatif sous des formes diverses. Sans ce socle, nous aurions affaire à une fiction ou à un roman.

Le récit oriente dans deux directions : l'une en amont, l'autre en aval.

- Le récit en amont

Le récit de la Passion sous sa quadruple forme n'est pas séparable de ce qui le prépare : une montée des conflits en vertu d'une prédication qui se démarque par les enjeux qu'elle évoque de l'interprétation commune, même si celle-ci est multiple et ouverte, de la tradition.

Cette montée des conflits explique, au moins pour une part, la fin tragique de Jésus :

* Elle l'explique d'abord par le fait qu'un obscur Galiléen prit, de par sa parole et quelques de ses actes, un poids non négligeable dans le débat interne au judaïsme, poids qu'il reçut également de l'accueil qu'on lui fit et qui suscita de l'effervescence pouvant, en raison de la situation politique, conduire à des excès. Ce que l'histoire subséquente prouva amplement.

* Elle s'explique ensuite par le soupçon politique des Romains sur tout ce qui conduisait à des flambées de violence à origine messianique. Le fait que Jésus ait été condamné par eux a donné à penser à des historiens que volontairement ou non, il s'est trouvé impliqué dans la dynamique dangereuse de la contestation de l'impérialisme romain.

Les quatre récits évangéliques sont organisés de telle sorte qu'ils manifestent que les conflits s'aiguisent et que leur issue risque de devenir fatale ; ils ne craignent pas de souligner leur caractère incongru pour la majorité des sympathisants de Jésus.

On notera que la matière des conflits se cristallise autour de dissensions religieuses. Celles-ci étaient constantes dans la religion de l'époque, mais elles n'aboutissaient pas à des solutions extrêmes. L'intervention étrangère peut rendre compte de la fin dramatique, même si le récit en amont dissuade de l'interprétation politique.

- Le récit en aval

La dissension s'approfondit de plus en plus entre les disciples de Jésus et le mouvement pharisaïque en raison de leur

interprétation opposée sur l'ouverture aux païens (abandon de la circoncision).

Le récit en aval est d'une importance considérable parce qu'il commande le récit en amont et celui de la Passion.

Le récit en aval est lié à une expérience dont Paul et Luc (les Actes des Apôtres) sont les témoins majeurs : l'opposition pharisienne et sadducéenne à l'entreprise chrétienne. Cette opposition conduisit finalement à une scission dans les années 80. Les projets des judéo-chrétiens en vue d'une coexistence pacifique s'avérèrent illusoires.

Le conflit après la mort de Jésus est la clé d'interprétation des conflits nés pendant sa vie et achevés tragiquement dans sa condamnation. Le conflit religieux est dès lors premier puisque c'est sur ce terrain que s'affirma la scission. Il explique que le procès soit dans le récit de la Passion d'abord religieux, les incidences politiques n'en étant que les effets. L'aval montre que plaire aux Romains ne fut pas la finalité que poursuivirent les rédacteurs de ce récit. S'ils organisèrent le procès autour de la responsabilité des autorités juives, c'est parce que la suite des événements révéla le sens des oppositions qui se terminèrent par la Croix.

Le récit évangélique entendu dans sa globalité représente un effort narratif pour exonérer de tout malentendu la mort de Jésus : elle est en cohérence avec les choix originaires du prophète ; elle est impliquée dans la logique, non pas de la Bible, mais de la tradition interprétative alors dominante. Il est douloureux que, la figure de Jésus étant liée à la Bible, l'accusateur des juifs soit Moïse (Cf Jean 5, 45). Il est sinistre que l'opposition pharisienne fonde sa dissension avec Jésus sur la fidélité à la Bible interprétée par la tradition orale. Le malheur de cette situation est remarquablement mis en lumière par les chapitres 9 à 11 de l'épître aux Romains, consacrés à la dialectique historique du plan providentiel à long terme insérant positivement le peuple juif dans les événements dramatiques de l'origine du christianisme.

* * *

Si cette dynamique conflictuelle est attestée par deux événements : la mort de Jésus et la rupture entre juifs et chrétiens vers 80, le récit, quel que soit son montage littéraire, se présente comme une interprétation théologique narrative. Il leur confère une plausibilité et une pertinence logique en faisant advenir à la parole explicite ce qui se tramait déjà dans les relations tendues entre le Nazaréen et son entourage, entre les chrétiens et leur environnement pharisien, bref ce qui poussa au désaccord lors de l'accueil des païens sans le fardeau de la Loi. Dès lors peu importe que les détails du récit de la Passion aient des référents historiques évanescents aux yeux du savoir se constituant à partir des témoins externes et de la critique interne. Par contre, il importe que le récit manifeste les raisons du conflit à partir de ce qui est advenu clairement ensuite : le terme a rendu manifeste l'enjeu de l'origine cristallisé dans le procès. La séquence sur Barabbas illustre cette interprétation.

De Barabbas, nous ne savons rien si l'on se réfère à l'histoire. Ce non-savoir a conduit les interprètes à avancer beaucoup d'hypothèses imaginatives. Dans le récit, la mention de Barabbas est justifiée par la coutume de libérer un prisonnier lors des fêtes de la Pâques : il joue le rôle du bandit. La coutume, qu'elle fut ou ne fut pas historique, a pour fin de banaliser le fait de la libération du coupable, elle n'explique pas la singularité de l'événement : choisir entre deux condamnés, l'un pré-

senté comme malfaiteur et l'autre innocent par l'autorité romaine.

Dans le récit, le choix de la libération du bandit établit à la fois la perversité du jugement officiel et le malheur de la vie innocente de Jésus. Le récit montre aussi, au moins chez Marc, le caractère intolérable du silence de Dieu : “Pourquoi m'as-tu abandonné ?” Le train de la justice est tel dans ce monde (et rien ne le contrecarre puisque Dieu se tait) que le malfaiteur est mieux traité car il dérange moins que la figure déstabilisante du prophète supposé, pourtant déclaré innocent de tout délit. Ce qui importe donc, c'est la figure de Barabbas dans le récit. Le romancier suédois Lagervist l'a fort bien compris : il invente une suite à l'épisode évangélique.

Libéré, Barabbas est plus tard réincarcéré et condamné aux mines, il y rencontre Pierre. Ce dernier est désabusé de voir à quel point le retour du Messie Jésus se fait attendre. Quant à Barabbas, il avoue être sans cesse torturé par le remords d'avoir été préféré, lui bandit, à un innocent. La fiction est plus provocante que l'histoire obsédée par le détail ou l'exactitude matérielle.

* * *

J'organise ma conclusion autour de deux remarques :

1 - Le récit élève le fait divers de la mort de Jésus à dimension tragique

2 - Le récit fait passer l'événement de sa singularité juive à l'universalité païenne ou humaine

1 - Récit et tragédie

Le récit veut mettre en lumière que la mort de Jésus n'est ni un malentendu ni le produit du hasard : en raison du système religieux dans lequel se déploya la prédication de Jésus, sa mort était inévitable. Le récit établit la logique meurtrière inhérente aux institutions d'alors. La composition du récit a donc pour but non pas d'établir un rapport de police ou de justice, comme semblent l'avoir souhaité les organisateurs et les intervenants historico-critiques de l'émission “Corpus Christi”, mais de signifier que, dans le destin de Jésus en Israël quelque chose de fondamental s'est brisé. Il est tragique de constater, même si on ne peut l'expliquer, que le zèle pour la loi, le culte ou Dieu conduise à des pratiques meurtrières.

2 - Événement singulier et universalité païenne

L'événement singulier du débat avec les autorités juives se déroule sous un horizon qui les dépasse : le procès avec la justice païenne, porté à l'extrême dans la discussion entre Jésus et Pilate dans l'Évangile de Jean, établit qu'il s'agit, à travers le personnage de Jésus, non seulement d'un débat entre des croyants appartenant au peuple élu mais d'une intrigue qui concerne tout être humain. L'aval du récit le montrera par l'invitation faite aux païens d'adhérer à la foi au Christ sans la médiation de la Loi.

La thèse, sans cesse soulignée dans l'émission de Arte, que les chrétiens ont sous-évalué la responsabilité des Romains pour charger les juifs, perd de sa pertinence. Dans le récit de la Passion, les deux instances juridiques ont partie liée : le procès avec Rome, c'est-à-dire avec le train réel du monde, accablé sous une exploitation affichée légale, donne à une affaire juive particulière une dimension universelle. L'ouverture des chrétiens aux païens atteste cette dimension elle était inscrite dans le débat entre Jésus et les autorités juives

en vertu du sens différent reconnu à la vocation d'Israël.

Le récit n'a pas déplacé les enjeux par souci apologétique, il a écrit ce qu'ils étaient effectivement dès l'origine en raison du terme manifesté : l'écoute libre par les païens de la parole de Dieu advenue en Jésus. Cette non-sélection préalable des auditeurs ne cesse, aujourd'hui même, de provoquer le christianisme institué. La composition littéraire des Évangiles, apparemment peu soucieuse de la matérialité événementielle, a plus fait pour leur universalité que ne l'aurait fait un rapport administratif idolâtre de l'exactitude.

Christian DUQUOC

Christophe BOUREUX

Chronique 2

MARIE. DANS LE DESSEIN DE DIEU ET LA COMMUNION DES SAINTS,

par le groupe des Dombes

I. Dans l'histoire et l'écriture. Une lecture œcuménique de l'histoire et l'Écriture.

II. Controverse et conversion. Les questions controversées et la conversion des Églises.

Bayard Editions/Centurion, Paris, 1997 et 1998, 103 p. et 99 p.

Ces deux petits volumes vont sans doute avoir valeur de référence pour longtemps. Le célèbre groupe œcuménique de théologiens catholiques et protestants “après plus de cinquante ans de patient travail œcuménique dans le domaine doctrinal, et après la parution de son dernier document appelant à la conversion des églises a estimé qu'une audace lui était désormais possible : aborder le thème de la Vierge Marie (1)[1]”. Belle audace, en effet, si l'on relève que “le débat engagé autour de la Vierge Marie montre à l'évidence que celle-ci est peut-être aujourd'hui *le point de cristallisation le plus sensible* de tous les différends confessionnels sous-jacents, relatifs notamment à la sotériologie, à l'anthropologie à l'ecclésiologie, à l'herméneutique (119)”, ou encore que “la difficulté mariale (sur la coopération de Marie au salut) n'est ici *que l'illustration d'un problème très fondamental* (207)”. L'enjeu de cet ouvrage est donc de taille. Car la question la Vierge Marie dépasse le seul registre de la dogmatique. Elle concerne en amont la question fondamentale de la participation de l'homme au salut et, en aval, les pratiques ecclésiales enracinées dans la piété populaire. C'est l'immense mérite de la réflexion qui nous est proposée ici de n'éluder aucune de ces difficultés et proposer des éclairages doctrinaux et pastoraux. Le lecteur catholique lira ainsi cet ouvrage dans l'esprit du concile Vatican II qui déclarait, dans *Lumen Gentium* 54 et 69, n'avoir “pas l'intention de faire au sujet de Marie un exposé doctrinal complet, ni de trancher les questions que le travail des théologiens n'a pu encore amener à une lumière totale. Par conséquent, demeurent légitimes les opinions qui sont librement proposées dans les écoles catholiques au sujet de celle qui occupe dans la Sainte Église la place la plus élevée au-dessous du Christ et nous est toute proche... le saint Concile trouve

1. Les chiffres entre parenthèses renvoient au numéro des paragraphes. La numérotation est continue tout au long des deux volumes de l'ouvrage

une grande joie et consolation au fait que parmi nos frères séparés, il n'en manque pas qui rendent à la Mère du Seigneur et Sauveur, l'honneur qui lui est dû. ..". Ce document du Groupe des Dombes répond ainsi, pour sa part, à cette double invitation du concile à faire progresser la lumière sur le rôle de Marie du côté catholique, et sa compréhension dans le cadre œcuménique du peuple de Dieu en pèlerinage. Liberté de penser et joie du travail en commun par-delà les différences confessionnelles sont donc au rendez-vous dans ce texte, et le fait mérite d'être salué alors que des voix tristes et apeurées s'élèvent pour substituer à l'exultation de l'esprit la force des rappels à l'ordre.

L'ouvrage comporte deux parties correspondant à deux volumes publiés séparément à quelques mois d'intervalle. La première partie intitulée *Une lecture œcuménique de l'histoire et l'Écriture*, se divise en deux chapitres : *1. Les leçons de l'histoire* et *II. Le témoignage de l'Écriture et la confession de foi.* La seconde partie, *Les questions controversées et la conversion* des Églises est elle aussi répartie en deux chapitres *III. Les questions controversées et la conversion des Églises* et *IV. Pour la conversion des Églises.* L'ouvrage se termine par deux appendices : *Sur les dogmes de l'Immaculée conception et de l'Assomption,* qui rappellent les formulations des deux dogmes de 1854 et de 1950 assortis d'un bref commentaire, et un *Petit florilège de prières de diverses Églises d'Occident insérant Marie dans leur adresse à Dieu.*

Le premier volume a rapidement fait l'objet d'une lecture enthousiaste parmi de nombreux groupes chrétiens. En effet, le panorama de la doctrine et de la piété mariale ici dressé, depuis l'Église ancienne jusqu'à nos jours, vient combler un manque d'informations chez beaucoup de catholiques et protestants qui souvent en restent au stéréotype : "les catholiques croient à la Vierge Marie et les protestants n'y croient pas" ! La première des cinq sous-parties du premier chapitre montre comment les Pères de l'Église ont très tôt placé Marie dans l'économie du salut au nom de son rôle central dans l'incarnation, et comment ils ont fait front au merveilleux des écrits apocryphes qui tendent à briser "l'admirable harmonie de la christologie des Pères de Chalcédoine" (38). Avec les deuxième et troisième sous-parties décrivant Marie dans l'Église médiévale et dans la Réforme protestante, on assiste aux débats sur la piété mariale qui devient progressivement l'un des éléments de démarcation entre l'Orient et l'Occident tout d'abord, puis en Occident l'objet d'une polémique confessionnelle. Sur fond de débats iconoclastes puis ecclésiologiques, la figure de Marie est le lieu ambivalent du discernement entre adoration et dévotion. La période qui va de la Réforme catholique à la fin XIX[e] siècle est une succession de développements et d'accalmies de la piété et de la théologie mariales même si "la doctrine n'est pas encore un contentieux déterminant : la légitimité du rôle et du "mystère" de la Mère du Seigneur n'est mise en doute par aucun camp" (80). C'est seulement avec le premier dogme de 1854, reprenant les affirmations de Duns Scot, que la fixation doctrinale de la théologie mariale contribuera "à donner au catholicisme romain un visage plus unitaire" et constituera "du côté des Églises de la Réforme, comme de l'Orthodoxie... une pierre d'achoppement supplémentaire. Il contribuera à effacer dans la piété protestante les traces de la réflexion et de la piétés mariales propres aux réformateurs" (93). Le XX[e] siècle - qui constitue le cinquième élément du récit - est divisé par le Groupe des Dombes en trois moments : du début du siècle jusqu'au concile

Vatican II le mouvement marial atteint son sommet du côté catholique avec le second dogme de 1950 qui s'appuie entre autre sur la ferveur populaire des grands lieux de pèlerinage. Ensuite, le deuxième concile du Vatican "accomplit un tournant dans la considération doctrinale, spirituelle et pastorale de Marie" (99) grâce à la place du chapitre sur Marie dans *Lumen Gentium* et au refus explicite des Pères conciliaires à lui attribuer le titre de Co-rédemptrice et leur réticence sur celui de Médiatrice. Enfin, ce geste, salué par les Églises de la Réforme, leur permettra de redonner à Marie dans la liturgie et la christologie la place qui lui revient à partir du fondement biblique. Du côté catholique avec "la très forte dévotion personnelle du pape Jean Paul II" toujours référé à son fondement biblique et à une visée œcuménique, on assiste autant à des mouvements de piété nostalgique d'une certaine tradition, qu'à des efforts constants de pédagogie catéchétique dans les grands lieux de pèlerinage.

Le deuxième chapitre de cette première partie est une relecture théologique de l'Écriture à partir des trois articles du Symbole de foi qui signalent Marie. Marie est "une femme de notre monde", une "fille d'Israël", une "épouse" une "mère". Dans les récits évangéliques, elle a une place éminente dans la révélation progressive du mystère de son fils Jésus et, dans la liturgie des Églises, elle est le prototype de la sainteté évangélique, que celle-ci soit canonisée ou pas.

D'une sobre technicité, cette première partie fournit assurément une bonne information catéchétique à des croyants soucieux de réfléchir sur Marie. L'insistance porte sur le consensus des théologiens à ne jamais mettre Marie à part dans le dessein de salut de Dieu, sans pour autant passer sous silence le rôle unique qui lui revient, et qui a tout au long des siècles été perçu par tous les chrétiens.

Parvenu à la lecture du premier volume, on peut faire ici deux remarques méthodologiques. Il faut tout d'abord louer le souci terminologique des rédacteurs de ce texte. Chaque fois qu'émerge un terme technique (acathiste, apocryphe, canon des Écritures, dormition, etc.) il est accompagné d'une définition qui lève les difficultés de compréhension. De même, la clarté des repères historiques aide puissamment à apercevoir les changements dans la piété et la théologie et à en comprendre les conséquences pour aujourd'hui. La seconde remarque, plus fondamentale, porte sur l'ordre des chapitres : le premier chapitre est historique, le second théologique. Les rédacteurs ont donc voulu mettre en œuvre une méthode inductive qui part du donné de la foi tel qu'il fut vécu dans la réalité chrétienne, pour rechercher ensuite, à la lumière du message révélé, une solution aux problèmes qui en émergent. Ces questions controversées seront ensuite reprises dans le second volume. Mais si ce premier volume est une simple présentation du donné marial avant l'exposé des questions controversées il prend délibérément, une structure théologique et pas seulement historique. En effet, le récit débute par l'exposé des doctrines et pratiques mariales de l'époque patristique à nos jours, pour revenir ensuite à l'Écriture lue dans le cadre des articles du Credo. Le parti pris théologique est de placer l'Écriture et les formulations dogmatiques comme norme de la mariologie vécue. Cette option est théologiquement légitime et elle est justifiée par ces courtes phrases dans l'introduction : "Instruits par nos travaux antérieurs, nous avons voulu commencer par les témoignages de l'histoire, avant de proposer une lecture commune de l'Écriture sur Marie... Nous avons tenu à exprimer tout ce qui

nous unit dans une même confession de foi où Marie trouve la place qui lui revient dans l'économie chrétienne du salut" (2-3). Ce choix méthodologique ne conduit pas à dissocier l'histoire de la théologie. Car on peut concevoir une lecture historique qui ne soit pas portée par une seule théologie alors que l'on ne conçoit pas une théologie qui ne serait pas informée par l'histoire.

En ne voulant pas insérer le récit évangélique et les formulations du Credo dans le récit historique, les rédacteurs entendent ainsi montrer que ce n'est ni leur lecture de l'Écriture ni leur interprétation des formules du Credo qui font obstacle à l'unité des Églises sur la question mariale, mais des questions controversées héritées de l'histoire des traditions théologiques. La lecture, ici proposée, des passages de l'Écriture faisant allusion à Marie, est nourrie d'histoire et particulièrement de critique historique. C'est ce qui est clairement dit : "Notre intention n'est donc pas directement exégétique, bien qu'elle entende s'appuyer sur les résultats les acquis de la recherche contemporaine... Le genre littéraire de cette relecture sera doctrinal et méditatif" (138). Plus loin à propos de la question controversée des frères et sœurs de Jésus les rédacteurs font appel au tribunal de l'histoire pour conclure : "Sur le plan de l'histoire et de l'exégèse, compte tenu des débats récents sur le sujet, il est impossible de faire la preuve certaine que les frères et sœurs de Jésus l'étaient au sens restreint de ces mots, ni dans le sens contraire, qu'il s'agit de la famille au sens large des cousins et cousines" (230). Mais le verdict de l'histoire est aussitôt apparemment invalidé quant à la décision théologique : "Les catholiques estiment que les données de l'Écriture ne contredisent nullement l'affirmation de la virginité perpétuelle de Marie et donc la conviction de la foi qui s'est dégagée dans l'Église ancienne à ce sujet... En tout état de cause, la distinction entre les données de l'histoire et la conviction de la foi est à respecter" (233). Les rédacteurs utilisent l'histoire pour l'appliquer à la compréhension de l'évolution des opinions théologiques, mais il ne l'applique pas à la recherche de la personne historique de Marie. En voici un exemple : "il s'agit là d'une conviction de foi de l'Église ancienne, exprimée dans toutes ses liturgies qui donnent à Marie le titre de "toujours vierge", reconnue dans l'unanimité par les Églises locales avant la rupture du XVI[e] siècle, reconnue également par les premiers Réformateurs" (301). Pour les rédacteurs, il y a une histoire des doctrines, et une histoire, comme discipline scientifique qui s'interroge sur le sens des textes bibliques. Dans le premier chapitre *Les leçons de l'histoire*, on a affaire à une histoire génétique qui suit les développements - et les errances - de la réflexion théologique sur la question mariale. Les rédacteurs semblent habités par une certaine "foi" au progrès linéaire de l'histoire qui permet de dépasser les conflits. Dans le deuxième chapitre, l'histoire est une science critique et objective qui permet de dégager le sens exact des textes scripturaires pour nous rendre contemporain de Marie "une femme de notre monde" (124), une "femme de chez nous" (125), une "femme ordinaire" (126), une fiancée, une épouse et une mère. Le texte n'entend pas "remonter aux éléments d'ordre biographique et historique" (138) au nom d'une visée théologique voulant éviter de faire de Marie "la simple projection d'un désir imaginaire ou l'expression d'une dérive idolâtre" (124). Le problème de la critique historique est ainsi bien posé. Car les notions de *monde, femme ordinaire, épouse,* etc. ont une épaisseur historique et culturelle qu'il n'est pas évident de gommer. C'est parce qu'il n'est pas possible

de transposer la réalité historique de Marie, cette jeune femme juive des origines de notre ère, dans d'autres cultures et époques, que Marie, à l'instar d'autres personnages bibliques, peut accéder au rang de figure universelle. N'est-ce pas parce que Marie est une figure biblique[2] qu'elle échappe ainsi à l'historicité ? En évitant le danger de la juxtaposition des histoires et des cultures, on échappe ainsi au risque de retomber dans les problèmes sans issue du modernisme. La question mariale est peut être le lieu le plus opportun pour en finir avec la trop dangereuse mixture concordiste héritée de l'historicisme appliqué à la Bible. C'est donc le mérite de ces deux chapitres dans leur ordonnancement de nous faire percevoir la portée théologique de la figure de Marie. En ne plaçant pas Marie dans le cadre du récit historique des opinions théologiques mariales, cet ouvrage nous fait ainsi entrer pleinement dans la signification théologique de la figure de Marie en évitant les dérapages d'une curiosité malsaine sur la réalité inaccessible de ses conditions de vie. C'est parce que sa consistance historique n'est pas saisissable que "toutes les générations la diront bienheureuses".

Le second volume entreprend de reconnaître les divergences confessionnelles sur Marie et propose des pistes de réconciliation. Les questions traitées sont au nombre de quatre et font chacune l'objet d'une sous-partie du chapitre III : la coopération de Marie au salut et le rapport de la grâce à la liberté ; la virginité perpétuelle de Marie et la mention des frères et sœurs de Jésus dans les évangiles ; les dogmes catholiques de l'Immaculée conception et de l'Assomption ; l'invocation de Marie et des saints. La structure de la réflexion suit un plan à peu près identique à chaque fois. Le texte expose les convictions catholiques et protestantes et propose ensuite des éléments de réconciliation selon le principe de la "hiérarchie des vérités" rappelés avec beaucoup d'à-propos au § 242. On ne peut ici que reconnaître et apprécier la justesse de l'argumentation théologique tout au long des développements. Il apparaît clairement que ce travail bénéficie de toute la réflexion œcuménique antérieure sur la doctrine de la justification. Les formulations d'accords qui sont proposés prennent aussi appui sur "l'exemple récent des confessions de foi christologiques, signés par le pape et les patriarches des anciennes Églises appelées non chalcédoniennes" (299). L'intérêt de la démonstration est de mettre en œuvre, sur un point concret, la délicate notion de "hiérarchie des vérités" qui, acceptée par catholiques et protestants, permet de rendre compte de la formulation catholique de nouveaux dogmes sans qu'ils s'agissent là de "nouveautés, mais d'interprétations d'un donné de la foi chrétienne qui a son fondement ultime dans le témoignage scriptraire" (243). La hiérarchie des vérités apparaît ainsi, non pas comme le fruit mortifère et imposé d'une hiérarchie administrative, mais, à l'instar de la conception de Newman, comme l'épanouissement de l'idée chrétienne contenue dans le dogme, épanouissement semblable à celui d'une plante s'adaptant à son milieu. *Non Nova sed nove*, selon la formule de Vincent de Lérins.

Le chapitre IV *Pour la conversion des Églises*, propose en deux temps, aux Églises catholique et protestantes, des recommandations pour parvenir à l'unité. Si,

2. La notion de figure est ici employée au sens technique que lui donne P. Beauchamp dans son livre *Le récit, la lettre et le corps*, Paris, 1982. Le terme de figure est appliquée à Marie au § 188.

pour résumer, les catholiques sont invités dans leurs catéchèses mariales adressées à la piété populaire affective, à être plus attentif au témoignage explicite de l'Écriture, les protestants devront faire davantage appel, tant au plan doctrinal que liturgique, à la tradition, au développement du dogme et au témoignage de la vénération des saints. Sur cette base, qui fait l'objet d'amples développements fort bien argumentés, les signataires du Groupe des Dombes peuvent écrire que "nous ne considérons plus comme séparatrices les divergences relevées. Nous ne trouvons plus au terme de notre réflexion - historique, biblique et doctrinale - d'incompatibilités irréductibles, en dépit de réelles divergences théologiques et pratiques" (335). La clé de cet accord semble être les deux concepts de *respect* et de *liberté* utilisés dans les deux formulations d'accord émises du côté catholique puis protestant (au §298 et 326). Chacune des Églises est libre de tirer de la lecture de l'Écriture des normes doctrinales pourvu que ce soit dans le respect de son attachement à reconnaître "le critère commun que Marie ne soit jamais séparée de son Fils et que la "servante du Seigneur" pour qui "le Tout-Puissant a fait de grandes choses" glorifie en son Fils son Sauveur et le nôtre" (337). Ainsi selon le critère de la hiérarchie des vérités, le Groupe des Dombes s'accorde à reconnaître que les dogmes de l'Immaculée conception et de l'Assomption "n'engendrent pas de divergence séparatrice" (326). En reprenant la perspective du théologien luthérien Piepkorn selon laquelle "toute l'Église n'a pas été consultée avant 1854 et 1950 et que toute l'Église n'a pas concouru ni consenti à ces définitions" (325), les rédacteurs ouvrent ainsi une voie prometteuse à l'unité dans le respect des solidarités confessionnelles.

L'immense mérite de cet ouvrage est de nous conduire pas à pas sur la voie d'une mariologie expurgée de fanatisme affectif, tout en reconnaissant l'importance de la piété et de la dévotion dans la compréhension théologique de la figure de Marie. Il est aussi sévère sur un certain laxisme du magistère catholique (283) que sur les caricatures faciles des protestants sur la piété catholique (317). Parmi les faiblesses du texte on peut relever celle des métaphores employées : le *pourcentage* : Marie n'ajoute aucun "pourcentage, fut-il minime à l'œuvre du Christ" (213) ; le *cadeau* : "un cadeau est une sorte d'invocation que le donateur fait au donataire" (220) ; ou encore celle du *lustre et de la musique*, dans la présentation du volume II (p. 8). Outre ces formules qui manquent singulièrement de poésie, d'autres mériteraient d'être révisées, ainsi au § 292 quand les rédacteurs écrivent que "la référence au sens de la foi des fidèles *(sensus fidelium)* doit être utilisée avec précaution, car ce que l'on interprète comme tel peut relever du sentiment religieux plus que de la foi chrétienne". Or, la référence dogmatique catholique précise est sans doute à *Lumen Gentium* 12 qui parle, non pas du *sensus fidelium,* mais du *sensus fidei.* On peut bien entendu interpréter le sens de la foi en terme de sens de la foi des fidèles, mais encore faut-il s'en expliquer. En outre, est-il aussi évident que la foi chrétienne doive être expurgée de sa plus grande part de sentiment religieux ? L'ensemble du texte ne nous invite-t-il pas au contraire à faire le plus grand cas du sentiment religieux qui s'exprime dans les dévotions mariales ?

De même est-il correct d'employer une expression comme celle-ci : "Mais tout notre travail a montré que rien en Marie ne permet de faire d'elle *le symbole de ce qui nous sépare*" (336). N'est-ce pas une

contradiction dans les termes de dire qu'un symbole puisse (même si concrètement ici il ne le fait pas) exprimer une séparation ? Un symbole manifeste une communion dans la séparation ou une séparation dans la communion, mais là où il n'y a pas de communion il ne saurait y avoir de symbole.

Enfin, même si cette phrase n'appartient pas *stricto sensu* au document, on peut être gêné par la formule qui clôt la présentation du volume II, p. 12 : "Nous confessons, Seigneur, que nous sommes *coupables* envers notre commune confession de la foi des apôtres, lorsque...". L'œcuménisme est-il une affaire de culpabilité ? Le mot n'est-il pas trop fort et ne faudrait-il pas lui substituer celui de responsabilité ? Il semble que même le précédent document du Groupe des Dombes *Pour la conversion des Églises* (1991) n'ait pas exploité la veine de la culpabilité pour montrer l'exigence de la conversion à l'œcuménisme. N'est-ce pas d'ailleurs le fruit savoureux de la *sola gratia* de ne pas nous enfermer dans la culpabilité ?

On peut, pour conclure, s'étonner (en dépit de l'explication donnée dans la présentation du premier volume, p. 11) de l'absence de femmes parmi les signataires d'un texte sur Marie, la figure féminine la plus éminente du christianisme ! Ce sera peut-être un jour le fruit gracieux de ce document de pouvoir découvrir une femme parmi les auteurs d'un texte du Groupe des Dombes.

Christophe BOUREUX

Comptes rendus

Jean-Claude SAGNE, **La loi du don.** Presses universitaires de Lyon, 1997.

S'il est légitime qu'en général le psychologique et le spirituel soient approchés en des discours et par des méthodes différentes, il est bon aussi, nécessaire même, que parfois soit pensée leur articulation, leur possible unité, Car le sujet humain est un, surtout en son origine, en la source de sa vie. Tel est un des intérêts majeurs de ce beau livre de Jean-Claude Sagne : ouvrage de psychologie sociale, issu de travaux antérieurs en cette discipline (définie comme psychologie de la médiation), il interroge et scrute les lois fondamentales du psychisme à un tel de degré de radicalité, visant jusqu'à l'ontologique, qu'il touche et énonce des lois fondamentales de la vie spirituelle. La notion de don se révèle d'une singulière pertinence pour penser une telle articulation. “Le don n'est pas une forme déguisée de transaction commerciale, mais il est le travail du désir. Le don consiste à nous laisser attirer au-delà de ce que nous imaginons. Il est notre ouverture à la présence de l'autre.”

Le projet initial est de proposer un “modèle du lien interpersonnel”. Ce modèle vaut aussi bien pour le lien mère-enfant que pour l'alliance fraternelle ou conjugale. Or il s'avère que le don seul est créateur de liens, dans la mesure du moins où il est accompagné par la parole. La *loi du don* est alors l'affirmation que “l'accueil du don est l'exigence primordiale et universelle qui nous traverse et qui nous ouvre, qui nous anime et qui nous renouvelle sans cesse”.

Le rôle structurant de cette loi sera analysé sur trois registres celui de la personnalité individuelle, celui des échanges élémentaires de la vie quotidienne des groupes réels, celui du couple conjugal. En chacune des trois parties correspondant à chacun de ces trois registres est montrée l'importance de l'accueil d'un don originaire. Un des apports de l'ouvrage est de mettre en évidence le rôle primordial du vécu *archaïque*, plus radical et plus vrai que les constructions de l'imaginaire et du symbolique. Défini comme l'ancrage existentiel de toutes nos conduites dans les premières expériences de notre vie, il commence par la nutrition et la langage. D'où la mise en valeur de l'oralité, une des deux modalités du désir de vivre, l'autre étant la génitalité. “Le noyau archaïque et oral de notre personnalité est l'accueil d'une parole qui nous appelle et qui nous nomme”. Il s'avère alors, comme Jean-Claude Sagne l'a montré dans d'autres études - sur Jean-de-la-Croix en particulier - que “l'expérience orale opère la passage des formes élémentaires de l'affectivité aux activités supérieures de l'esprit”.

Dans la seconde partie on goûtera les pages originales et vivantes consacrées au repas, lieu majeur d'expression de la symbolique de l'alliance. Alliance fraternelle, et non seulement conjugale : tel est aussi un des apports les plus précieux de l'ouvrage que de rappeler le registre non seulement familial, conjugal, mais aussi communautaire, fraternel de ce terme. L'alliance est aussi celle des “compagnons”. Ici encore le don, le partage de la nourriture est aussi celui de la parole. “Accepter de manger avec d'autres, c'est s'engager implicitement à parler avec eux durant le temps du repas.”

Centrale est donc, à travers tout l'ouvrage, la place de la parole, par laquelle nous

devenons sujets. Elle l'était déjà dans la première partie, d'un point de vue anthropologique, sous le titre aux résonances aristotéliciennes : "la parole, forme du corps" ; elle le sera aussi dans la troisième, consacrée au couple, où celui-ci est défini comme événement de parole. Quatre actes de parole le fondent et le font vivre : la *reconnaissance,* l'*aveu*, la *promesse* et le pardon. "À travers ces quatre actes de parole, c'est toujours l'acte du don qui vient sous des facettes successives former le lien préférentiel entre l'homme et la femme." Lien non totalisant qui laisse place à la solitude et qui ouvre sur plus grand que lui.

Le chapitre consacré au passage du lien électif à la relation d'alliance apporte un élément décisif à toute pensée du lien conjugal : celui-ci ne peut se nouer sans l'accueil de la filiation, c'est-à-dire sans la reconnaissance par chacun de la parôle originaire qui le fait exister comme sujet. "Le sens de la filiation amène l'homme et la femme à privilégier la dépendance consentie sur l'emprise, l'accueil sur l'initiative conquérante ou l'attente sur l'appropriation." La pertinence de cette thèse apparaît de manière particulièrement vive lorsque l'auteur en fait la clé de lecture quatre moments, eux aussi fort éclairants, de la vie du couple constitution, réalisation, maturité, résolution. En chacun de ceux-ci se joue, chez l'homme et chez la femme, la capacité à vivre la filiation dans ses deux sens : vers leurs enfants (vie donnée) et vers leur propre enfance (vie reçue).

L'articulation de la relation d'alliance et de la relation filiale est peut-être ce qui constitue le plus original de ce livre. Par l'ouverture de la première sur la seconde, une chance neuve est donnée à l'aventure du couple : "Au lieu de l'énigme et du vertige devant une différence non cernable et pourtant indépassable, l'homme et la femme peuvent s'aider encore, qui apprendront à parler l'un avec l'autre, à condition d'oser se situer devant d'autres enfants. Ce risque n'est assumable que pour qui reprend le chemin de la Source, cherche à deviner le visage du Père en laissant résonner durablement en soi la Parole du Don".

Voici donc un livre qui décloisonne des discours trop souvent dissociés, aux antipodes de l'utilitarisme si prégnant dans les sciences humaines aujourd'hui. Toujours précis, définissant tous les termes-clés repris dans un exigeant glossaire (même *amour, lien, parole, vie...*), il fournit des grilles de lecture de la vie relationnelle, tant des couples que des groupes, grilles dont la fécondité a déjà pu être attestée par ceux qui ont eu recours à elles (pour la recherche ou le conseil). Un cadeau que cette synthèse où convergent les travaux de tant d'années et qui sait nous faire passer de schémas de stricte analyse au sens même de l'adoration (où, faut-il le rappeler, il est encore question d'oralité). "Notre langage naît de l'adoration, et avec lui tout notre savoir."

Xavier LACROIX

René JAOUEN. **L'Eucharistie du mil, langage d'un peuple, expression de la foi.** Paris, Éd. Kartala, 199 (Chrétiens en liberté / questions disputées), 260 p.

Quand on est théologien, ethnologue et missionnaire, on a bien des titres pour présenter avec pertinence les questions controversées des nourritures eucharistiques.

Le missionnaire René Jaouen consacre la première partie de son ouvrage aux Gizigas du Nord-Cameroun. On découvre avec émotion et admiration ce peuple attachant. Émotion de rencontrer des

hommes si différents de culture et pourtant si proches de nous par la profondeur de leurs réactions humaines. Admiration aussi devant leur ferveur et leur imagination : ils ont su créer et conserver des mythes qui nourrrissent et épanouissent leur vie personnelle et communautaire.

Mais cette première partie est surtout destinée à faire prendre conscience aux lecteurs occidentaux de la valeur et du sens obscurs qu'a pour eux notre "pain eucharistique" de tradition latine qui leur est imposé - alors que pour le Giziga, le vrai symbole de vie serait le mil, produit de leur terre et de leurs mains.

La deuxième partie de l'ouvrage aborde cette question disputée avec les arguments des partisans du pain et du vin - arguments respectables en soi, mais qui tiennent difficilement en face de ceux des partisans des nourritures et boissons locales.

Ces arguments sont présentés par l'auteur sur trois plans différents : d'abord face au mystère du Christ, puis par rapport aux liens de Jésus avec les sacrements, enfin par rapport à la pratique de l'2glise. Le jugement est sévère :

"au lieu de conduire du sensible au spirituel, l'intelligence et le cœur butent sur un 'sensible non sensible' qui devient obstacle au lieu d'être chemin. C'est l'échec même du sacrement comme tel : il cause sans signifier, ce qui est la voie la plus courte vers la magie" (P. 115).

La dernière partie du livre est une étude anthropologique du symbole et la présentation de différentes thèses sur "syymbole et signe" - "symbole et totalité" - symbole, fait culturel et fait universel (bien que particulier à chaque culture).

L'auteur étudie enfin le pouvoir de l'Église sur les sacrements. Les livres de L. M. Chauvet sont très largement cités.

L'ouvrage se termine sur une jolie image : citant le sommeil d'Adam lors de la création d'Ève, celui de Joseph lors de l'Annonciation, celui des apôtres au moment de l'agonie du Christ, l'auteur suggère un sommeil de l'Église missionnaire pour que la semence germe et grandisse :

"Personne ne connaît le secret de fabrication d'une jeune Église car 'ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit Saint' (Mt 1,20). Il m'est donné d'être le témoin de cette naissance, de reconnaître la nouvelle Église et de la prendre chez moi dans la grande Église Catholique, non pas comme ma fille, mais comme une sœur cadette. Nous sommes donnés l'un à l'autre gratuitement poour grandir ensemble" (p. 224).

Louise REVELLIN

Georges TAVARD. **La Vierge Marie en France aux XVIIIe et XIXe siècles - Essai d'interprétation**. Paris, Éd. du Cerf (Histoire), 1998.

L'ouvrage que publie aujourd'hui Georges Tavard constitue «une version reprise et complétée des causeries informelles données à l'université [de Dayton, Ohio]», en juillet 1993. C'est dire qu'une certaine disparate présidé a sa composition, même si le fil directeur de l'ensemble reste assez apparent. Le livre ne cherche pas non plus l'exhaustivité : certains chapitres se cantonnent au diocèse de Metz, et par ailleurs une figure comme celle de Louis-Marie Grignion de Monfort (1673-1716) ne s'y trouve évoquée que par allusion (p. 119).

Cela dit, l'étude offre des matériaux riches et (surtout pour le XVIIIe siècle) peu connus. C'est ainsi que l'auteur se penche sur l'œuvre d'écrivains tels que Honoré Tournely (1658-1729), François-Martin Thiebaut (1725-1795) ou Jean-Martin Moye (1730-1793) - dont il apparaît comme un spécialiste. Sur le plan de la théologie comme de la piété mariales, un abîme sé-

pare ce siècle du suivant : le XIXe voit en effet l'explosion des congrégations (surtout féminines) vouées à Marie, ainsi qu'une vague déferlante d'apparitions mariales. L'hypothèse fondamentale de l'auteur consiste à voir dans la Révolution française le moment où s'opère ce clivage. De façon en quelque sorte négative, cet événement déclenche une réaction religieuse où s'affirment conjointement le renforcement du pouvoir du Pape (qui anéantit les dernières séquelles de gallicanisme) et l'hypertrophie de la figure mariale. Sur ce dernier point, il convient de recueillir les précieuses suggestions de G. Tavard sur le caractère «contre-révolutionnaire» de la définition dogmatique de l'Immaculée-Conception, en 1854 (p. 156-158).

Dans un «épilogue», l'auteur élargit les perspectives jusqu'à notre XXe siècle. Ce souci d'actualisation affleure également dans les deux «appendices» consacrés au problème des apparitions mariales.

Dominique CERBELAUD, o. p.

Charles DUMONT, **Une éducation du cœur. La spiritualité de saint Bernard et de saint Alfred**. Québec, Abbaye Notre-Dame du Lac, 1997, 433 pages.

L'ouvrage proposé est le recueil de plusieurs articles du Père Charles Dumont moine cistercien de Scourmont. Grand connaisseur de saint Bernard et d'Alfred de Rievaux, il livre les thèmes majeurs de la spiritualité cistercienne, l'humanité de Jésus, la priorité de l'amour, la maternité spirituelle de Marie. Les exposés sont documentés, clairs et nuancés. Ils ont une grande résonance actuelle. Avec Cîteaux, nous retrouvons une source pure.

Jean-Claude SAGNE

Stéphane-Marie MORGAIN, **Le chemin de perfection de Thérèse de Jésus**, Paris Cerf, 1997, 122 pages.

Dédié au Père Guy Joseph Merlin qui fut un témoin discret et rayonnant, ce livre nous introduit au commentaire du Notre Père autour duquel Thérèse de Jésus a rédigé le chemin de la Perfection. Siècle après siècle, tous ceux qui ont voulu composer une didactique de la prière ont été amenés à méditer le Notre Père. Le Père Stéphane-Marie est spécialiste de l'histoire du Carmel. Il expose les sources et les enjeux du Chemin de la Perfection avec érudition et clarté. Ce livre est un très bon instrument de travail pour mieux connaître un ouvrage majeur de Thérèse d'Avila.

Jean-Claude SAGNE

Charles DUMONT, **Au chemin de la paix. La sagesse cistercienne selon saint Bernard.** (Pain de Citeaux), Abbaye Notre Dame du Lac (Québec), 1997, 275 pages.

Grand connaisseur des écrits de saint Bernard et des études contemporaines sur sa spiritualité, Charles Dumont propose une synthèse qui frappe par sa dynamique unifiante. Tout est ressaisi à partir de l'analyse de l'amour humain et de l'humilité du Christ. Le grand souci de Bernard est de fonder la vérité de la vie sur la connaissance de soi-même, connaissance qui nous est donnée par l'amour du Verbe Incarné. Les notations sur la mémoire ouvrent le passage à l'approche contemporaine marquée par la psychanalyse. Le livre en son ensemble est aussi profond qu'accessible. Il constitue un très bon instrument pour l'étude de l'œuvre écrite de saint Bernard.

J. Cl. SAGNE

Le gérant : Ch. Duquoc - Imprimerie BOSC France - 69600 OULLINS
Dépôt légal : 9789 - 3e trimestre 1998 - Commission paritaire : N° 50.845